



Bibliotheca Alexandrina



0040023

سجّنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

٢١٠

الإدب الجاهلي

تأليف

الدكتور طه حسين

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثالثة

طبع بالقاهرة

مطبعة فاروق « محمد عبد الرحمن محمد »

١٣٥٢ - ١٩٣٣

مقدمة الطبعة الثانية

هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل
وأضيفت إليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير .
وأنا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية الى حاجة
الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من
من مناهج البحث ، وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه
وهو على كل حال خلاصة مايلقى على طلاب الجامعة في السنتين
الأولى والثانية في كلية الآداب.

طه حسين

١١ مايو سنة ١٩٢٧

الفهرس

صفحة

- ١٨٨ (٢) شعراء اليمن
٢٠٤ (٣) امرؤ القيس . عيد . علقمة
٢٢٢ (٤) عمرو بن قيس . مهمل . جلية
٢٣٠ (٥) عمرو بن كلثوم . الحارث بن حنظلة
٢٤٧ (٦) طرفة بن العبد . المتلمس
٢٤٣ (٧) الأعشى

الكتاب الخامس

شعر مضى

- ٢٥٧ (١) الشعر المخرى والاتحال
٢٦٦ (٢) كثرة الشعراء المخرين
٢٧١ (٣) ١ - التقيد بالفاعل
٢٧٢ ب - غرابة القيد
٢٧٧ ج - دأوة المعنى
٢٧٩ د - مقياس مركب
٢٨٤ (٤) أوس بن حجر . زهير . الحطيئة .
كعب بن زهير . النابغة

الكتاب السادس

الشعر

- ٣٢٦ (١) تعريف الشعر العربي
٣٢٧ (٢) موقف المعاصرين من الشعر العربي
٣٢٨ (٣) نوع الشعر العربي
٣٤٣ (٤) فنون الشعر
٣٤٤ (٥) بحور الشعر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

- ٣٤٦ (١) ظهور النثر
٣٥٠ (٢) موقفنا من النثر الجاهلي
٣٥٢ (٣) صوب النثر الجاهلي

صفحة

الكتاب الأول

الأدب وتاريخه

- ١ (١) درس الأدب في مصر
٨ (٢) سبيل الإصلاح
١٣ (٣) الثقافة ودرس الأدب
١٧ (٤) الأدب
٢٩ (٥) الصلة بين الأدب وتاريخه
٢٠ (٦) الأدب الانثائي والأدب الوصفي
٣٣ (٧) مفاصل التاريخ الأدبي
٥٠ (٨) متى يوجد تاريخ الآداب العربية
٥٣ (٩) الحرية والآداب

الكتاب الثاني

الجاهليون لثمتهم وأدبهم

- ٥٨ (١) تمهيد
٦٥ (٢) منهج البحث
٦٨ (٣) مرآة الحياة الجاهلية
٧٩ (٤) الأدب الجاهلي واللغة
٩٢ (٥) الشعر الجاهلي والهجاء

الكتاب الثالث

أسباب اتحال الشعر

- ١١٢ (١) ليس الاتصال مقصوداً على العرب
١١٧ (٢) السياسة واتحال الشعر
١٣٥ (٣) الدين واتحال الشعر
١٥٢ (٤) القصص واتحال الشعر
١٦٦ (٥) الفصحية واتحال الشعر
١٧٦ (٦) الرواة واتحال الشعر

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

- ١٨٢ (١) قصص وتاريخ

الكتاب الأول

الادب وتاريخه

....

١ — درس الادب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت أُملي مقدمة ، لذكرى أبي العلاء ، عند ما أردت إذاعته في الناس . وكنت ألاحظ في هذه المقدمة أن قد كان في درس الأدب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثل الأستاذ الشيخ سيد المرصفي (١) ، حين كان يفسر لتلاميذه في الأزهر ديوان الحماسة ، لأبي تمام أو كتاب « الكامل » للمبرد أو كتاب « الأمل » لأبي علي القالي ، ينحو في هذا التفسير مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد ، مع ميل شديد إلى النقد والغريب ، وانصراف شديد عن النحو والصرف ومآلف الأزهريين من علوم البلاغة . والآخر مذهب الأوربيين الذي استحدثته الجامعة المصرية بفضل الأستاذ « نلينو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحو في درس الآداب

(١) توفي الأستاذ بعد ذلك رحمه الله في رمضان طام ١٣٢٩

العربية نحو النقاد ومؤرخي الآداب، حين يعرضون لدرس الآداب الأوروپية الحية أو الآداب الأوروپية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبيين عظيم . وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لا بد منه إذا أردنا أن نتقن الآداب العربية إتقاناً صحيحاً ونفقه تاريخها فقهاً مقارباً وننشئ في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة وتأخذهم بمنهج البحث المنتج ، وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه ردى كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الأستاذة والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودارالعلوم وفي المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ بحظ من أسلوب القدماء في النقد ولا من أسلوب المحدثين في البحث ، وإنما يحاول أن يقلد الأوربيين فيما يسمونه تاريخ الآداب فيعمد إلى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يختلس لهم ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أوثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلم في كل عصر بطائفة من المعاني يلقق بعضها إلى بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله «أدب اللغة العربية» حيناً و «تاريخ أدب اللغة العربية» حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت بأن يكتب أستاذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعوه فيهم فيستظفروهم هؤلاء الطلاب استظهاراً يستعينون به على أداء الامتحان ، حتى إذا فرغوا من هذا الامتحان انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا ، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير ، ولم يتعلموا منه تقدراً ولا بحثاً ، ولم يفيدوا منه ذوقاً ولا شيئاً يشبه الذوق . وإنما كان يخيل إليهم - وقد رأوا أنفسهم يمرّون بالآداب العربية منذ خلقها الله إلى أيامنا هذه - أن صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يفهم منه شيء ولم تخطهم منه دقيقة ولا جليلة . وكانوا يزددون بحكم هذا الغرور البريء علماء الأزهر وطلابه ؛ لأنهم لم يدرسوا تاريخ آداب اللغة ولم يعرفوا العصر

الجاهلي ولا تكسب الشعراء بالشعر، ولا تنقل الشعر في القبائل، ولم يعرفوا العصر الأموي، ولا مناقضة جرير والفرزدق، ولا نشأة العلوم. ولم يعرفوا العصر العباسي ولا ما استحدث فيه من الشعر السيل والنثر الرقيق ولا مترجم فيه من فلسفة اليونان. ولم يعرفوا انحطاط الأدب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار، ولا رقى الأُدب يوم قامت في مصر دولة محمد علي الكبير.

كانت هذه هي الحال في مدارس الحكومة في أوائل هذا القرن. وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تتغير هذا تغييراً قيمياً، فنيت بالمنهيين الناضجين في وقت واحد. عهدت إلى المرحوم حفي ناصف، ثم إلى المرحوم الشيخ مهدي بدرس الأُدب، وعهدت إلى الأستاذ جويدي، ثم الأستاذ نليو، ثم الأستاذ فييت بدرس تاريخ الأدب. فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصوصه المختلفة درس نقد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالحو والصرف واللغة والبيان، فيثَّان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل إلى قراءته واستظهار الجيد من نصوصه المختلفة، وينشئان فيهم الذوق وملكة الانشاء؛ كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة، فيعملون الطلاب كيف يحثون ويقارنون ويستنبطون. وكان كلا الأسلوبين في الدرس يتم صاحبه، ويقوى أثره ويكون الطالب مزاجاً أدياً علمياً مستقيماً خليقاً أن يغير حياة الأدب العربي في شكلها وموضوعها، كما يقول أصحاب القانون.

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل إلى هذه النتيجة، وتنتهي إلى هذه الغاية؛ لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العصر المالي، ووقع الخلف بين أعضاء إدارتها، وظهر فيها الميل الشديد إلى الاقتصاد. فحجرت طائفة أو كارهة عن دعوة الأساتذة المستشرقين، وأضافت درس تاريخ الآداب إلى درس الآداب، وكلفت المرحوم الشيخ مهدي أن ينهض

بالأمرين جميعاً ، ولم يكن المرحوم الشيخ مهدي مؤرخ آداب وإنما كان رجلاً
أديباً يستطيع أن يقرأ القصيدة يفهمها ويعين تلاميذه على فهمها ، يصيب
هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنسى درساً سمعته من المرحوم
الشيخ مهدي - بعد أن عهد إليه بتاريخ الآداب - كان هذا الدرس في تاريخ
الأدب العربي في الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الأستاذ نليو .
وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا ، فلم أملك نفسي ولم
أستطع أن أسبغ ماسمعت ، فخرجت من الدرس وما هي إلا أن نشرت في
إحدى الصحف نقداً عنيفاً ، غضب له الأستاذ وشكا من أجله إلى مجلس
إدارة الجامعة ، وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمي من بين طلاب
البعثة العلمية للجامعة ، واقسم مجلس إدارة الجامعة في هذا ، ولم يظفر أهل
الخير فيه باصلاح الأمر وإرضاء الأستاذ وتمكني من العودة إلى فرنسا إلا
بعد مشقة وجهد .

عادت الجامعة بدرس الآداب إلى النحو الذي كانت الآداب تدرس به
في مدرستي القضاء ودار العلوم . ولقد كنت آتني منذ عشر سنين في مقدمة
« ذكرى أبي العلاء » أن توفى الجامعة إلى استئناف أسلوبها القيم المنتج في
درس الأدب وتاريخه ؛ ولكن الجامعة القديمة لم توفى مع الأسف إلى
استئناف هذا الأسلوب .

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية ؛ فلم يكن ينتظر ولا
يرجى أن يتغير منهجها في درس الأدب العربي ، وكيف يرجى أن يتغير هذا
المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقاً محكماً ، فحيل بينها
وبين الهواء الطلق ، وحيل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة
والحياة ؛ وظلت كما هي تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد ، وتكرر في كل سنة ما كانت
تكرر في السنة الماضية ، والأساتذة مطعمون إلى هذا البسوا لإعادة ، والطلاب

مطمئنون إلى هذه المذكرات ؛ يستظهرونها استظهاراً وينقشونها نقشا على أوراق الامتحان ، ويكرونها كرا ، أمام لجان الامتحان ، حتى إذا فرغوا من الامتحان ، أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا « وكروا » وظفروا آخر الأمر بالشهادات .
لم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهج الدرس الأدبي في مدارس الحكومة ، ولقد كنت أقرأ منذ أشهر إحدى هذه المذكرات التي تنادى في طلاب دار العلوم ، فإذا هي ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة لم تتغير ، أستغفر الله ! بل تغيرت فأختصرت وعمد صاحبها إلى الإيجاز وأسرف فيه رفقا بالطلاب ، وتيسيراً لأمر الامتحان عليهم !

وبينما كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها العقيم ؛ كان الأزهر الشريف كلفاً بهذا الأسلوب العقيم نفسه ، توثاقاً إليه مشغولاً به أشد المشغول ، ولم لا ؟ لقد كان الأزهر يطمع في النظام ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلمهم يظفرون بما يظفرون به أولئك وهو لا من رضى الحكومة ولا أصحاب العامة . وإذن فليقل نظام هاتين المدرستين إلى الأزهر ، وقد قل إليه كله أو بعضه نقلاً شيئاً ، وعرف الأزهر الشريف شيئاً غريباً يقال له أدب اللغة ، هو شرف مرة ومرة عما عرفته دار العلوم ومدرسة القضاء ، وما رأيك في أدب يدرسه قوم لاصلة بينهم وبين الأدب ؛ يقلدون فيه تقليداً كما يقلدون في الفقه ، نستغفر الله ! بل هم يقلدون في الفقه عن علم بالفقه ، ويقلدون في الأدب عن جهل بالأدب ! ولم كان لا ذعاً ذلك الألم الذي أحسسته يوم رأيت الأستاذ الشيخ سيد المرصفي يلتمس الكتب المدرسية في « أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الأدب على النظام الجديد ، ليرضى حاجة الأزهر إلى النظام وكلفه بهذا الرقي الذي لم يكن في حقيقة الأمر إلا انقطاعاً .
وضعة ، والذي نرجو مخلصين أن يبرأ منه الأزهر في وقت قريب .

لم يتقدم درس الأدب في مدارس الحكومة ، وانحط درس الآداب في الأزهر ، وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر إلى ألوان العلم التي تدرس في مدارسنا على اختلافها ، فإذا كلها قد ارتقي وتقدم تقدماً يختلف قوة وضعفاً ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها ، إلا لولنا واحداً من ألوان العلم لم يتقدم إصبعاً ، بل لست أشك في أنه تأخر تأخراً منكراً ، وهو الآداب العربي ! فليس بين الأستاذ الذي يدرس الآداب في هذه السنة والأستاذ الذي كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما ، وليس بين التلميذ الذي ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذي كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الآداب في الجامعة الجديدة لحلة الشهادة الثانوية ؛ اضطررنا إلى أن نبدأ الدرس من أوله فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ ، فضلاً عن أوليات الآداب . وليس معنى هذا أن الآداب لم يتقدم في مصر ، وإنما معناه أن الآداب لم يتقدم في مدارس الحكومة والمدارس التي تقلدها وتذهب مذهبها لتظفر بالشهادات والاجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر ، فبينما مصر تحيا ويظم حظها من الحياة كلها تقدمت بها السن ، وبينما يشتد الاتصال بينها وبين أوروبا فستغل هذا الاتصال وتتفع به في فروع الحياة المختلفة ، تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، حيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور . في الآداب بنوع خاص ! ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الأمر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية إلى أوروبا ، حتى إذا عاد أعضاء هذه البعثات صحت اليهم بدرس العلوم المختلفة في المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر في أن ترسل بعثات لدرس الآداب ، وتعهد إلى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم في دار العلوم والمعلمين وغيرها من

المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية في طريقها ، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا ، وقد أثر هذا كله في حياة الأدب العربي تأثيراً ظاهراً . ولكن خارج المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق . فإذا شئت أن تلمس الأُدب العربي الذي لا يخلو من حياة وقوة ونشاط ؛ فالتمسه في الصحف اليومية وفي المجلات وفي الكتب وفي الأندية وفي الأحاديث ، فستظفر منه بالشيء الكثير الذي لا يخلو من طراقة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

وإذا ظلت مدارسنا حيث هي ، وظل الأُدب فيها مثقلاً بهذه الأغلال والقيود ، محتكراً في هذه الجماعة التي لا تستطيع أن تجدد ، ولا أن تنحي . وإنما هي مضطرة بطبيعتها إلى السكون والجمود - وقد كدت أملى كلمة الموت - فلن يستطيع الأُدب العربي أن يأخذ من الحياة بمظهه المقدور له ، ولن يستطيع اللغة العربية أن تأخذ بمظهرها من القوة ، ولا أن تصبح لغة علمية حية بالمعنى الصحيح . ولا بد إذا ظلت الحال كما هي الآن أن يختل التوازن بين رقيتنا السياسي والعلمي والاجتماعي المطرد وحياتنا الأدبية الجامدة . ذلك بأن الميدان الصالح للحياة الأدبية ، الميدان الذي تعتمد عليه الأمم في أدبها ولغتها ، ليس هو الصحف ولا المجلات ، بل هو المدارس التي يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والملكات ، وتعد فيها أجيال الأمة للجهاد في الحياة . فإذا أردت أن ترقى الأمة حقاً في ناحية من نواحي حياتها فاعمد إلى المدرسة ، فأنت واجد في المدرسة وحدها أصلح السبل وأقومها وأوضحها إلى هذا الرقى .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة التعليم ، وما أكثر ما يضيق ذرعاً باضطرارنا إلى اصطلاح اللغات الأجنبية في التعليم العالي ؛ ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لتجعل اللغة العربية لغة التعليم . بل نحن لا

نبدل في هذا جهداً ما . وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهي لا تدرس في المدارس المصرية اذ اللغة العربية لا تدرس في مدارسنا ، وإنما يدرس في هذه المدارس شيء غريب لا صلة بينه وبين الحياة ، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره وعاطفته . وآية ذلك أنك تستطيع أن يمتحن تلاميذ المدارس الثانوية والعالية ، وتطلب اليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو إحساس أو عاطفة أو رأي ، فإن ظفرت منهم بشيء فأنا المخطئ . وأنت المصيب ! ولكنك لن تظفر منهم بشيء ، أو لن تظفر من أكثرهم بشيء ، فإن وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مدينا به للدرسة ، وإنما هو مدين به للصحف والمجلات والأندية السياسية والادبية .

٢ - سبيل الإصلاح

وإذن فالإصلاح محتوم لا مفر منه ، وما سبيل هذا الإصلاح ؟ لهذا الإصلاح سبيلان : إحداهما تلمذة نلجأ اليها الآن مضطرين ، لأننا لا نجد خيراً منها فلا بد لنا من أن نتعلل بها ، حتى نستطيع أن نصل الى السبيل الثانية ، وهي القويمة المثينة المنتجة .

فأما الأولى فهي أن نجتهد ما استطعنا في أن نجيب إلى طلاب المدارس العاليين وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وفهمها ، ونقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس - كما يتعلم معلوه من الشيوخ - جافاً جديباً عسير المضم ؛ لا سبيل إلى إساعته ، ولا إلى تدوقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيق ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوم عوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الانسان في حياته الفردية والمنزلية والوطنية والانسانية أيضاً . وإذا كان الشيوخ من المعلمين

قد عجزوا الى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا على هذه النواحي
السبئية الخصبة من أدبنا العربي ، فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف
الى الذين يستطيعون أن يعرضوا على شبابنا هذه الصور الجذابة الحلوة
من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكره ؟ نعم يجب أن تلجأ وزارة
المعارف الى طائفة من الفنانين الذين يدرسون الأدب العربي في فوق ،
ويقروا اللغة العربية في فهم وقفه ، ويتخذون منها ومن العناية بهما لذة
ومتعة ، لا وسيلة الى العيش وقبض المرتب آخر الشهر ؟ يجب أن تلجأ وزارة
المعارف الى طائفة من هؤلاء الفنانين ، تطلب اليهم أن يتخيروا للشبان من آثار
الشعراء والكتاب والعلماء في العصور الأدبية العربية المختلفة ما يقرأون
ويدرسون في المدارس ، أو بمباراة أدق ما يتعلق به في المدارس ، حتى
تستطيع الوزارة أن تصل الى تلك السيل الثانية ، التي وحدها طريق الإصلاح
الأدبي المنتج . وهذه السيل الثانية هي أعداد المعلمين .

نعم ! أعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية ، فليس في مصر أساتذة لهذه
اللغة ؛ لامن حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ، ولامن حيث إنها
عظم من مظاهر التاريخ ومرآة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمي . ليس
في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وإنما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب
المشوه الذي يسمونه نحواً وماهو بالنحو ، وصرفاً وماهو بالصرف ، وبلاغة
وماهو بالبلاغة ، وأدباً وماهو بالأدب ؛ إنما هو كلام مرصوف ولون من القول
قد ضم بعضه الى بعض ، تكره الذاكرة على استيعابه فستوعبه ، وقد أقسمت
لتقيته متى أتيت لها هذا ! ومن الذي يستطيع أن يقول إن في مصر أساتذة للغة
العربية وآدابها ! وأنت تستطيع أن تقصي هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية
وآدابها بحكم القانون ، فلن ترى فيها الا قليلا عرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق
الأدبي والفقه اللغوي ، وأين منهم الكاتب ؟ وأين منهم الشاعر ؟ وأين منهم

الناقد؟ وأين منهم القادر على أن يتسكّر فنامن فنون القول أو لونا من ألوان العلم أو أسلوبا من أساليب البيان؟ هاهم أولاد قد احتسروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن فهل تراهم استحدثوا في اللغة وآدابها بحثاً طريفاً، أو نشروا فيها كتاباً قيماً؟ تمال نحس آثارهم العلمية في اللغة وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر؛ كتاب مدرسي في النحو والصرف، لا يشك أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جديب لا يفي بالحاجة، ولا يمكن الطلاب من أن يقرأوا نصاً عربياً - صعباً بعض العسر - على وجهه ويفهموه كما ينبغي أن يفهم، وشيء مثله في البلاغة، من الأثم أن يسمى بلاغة لأنه حول هذه الفنون الأدبية الحلوة التي ينبغي أن يحدفها الطلاب لغة ونعياً إلى صيغ جافة معضلة كصيغ الجبر والهندسة، إلا أن صيغ الجبر والهندسة تدل على علم قيم، وصيغ البلاغة هذه لا تدل إلا على جهود وجفوة في الطبع، وكتاب أو كتابان في الأدب وقال الله شر النظر فيهما، يكنى أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر، وبنض اللغة العربية وأساتذة اللغة العربية...

ثم ماذا؟ ثم مذكرات تداع في طلاب المدارس العالية، استخزي أصحابها بنزولهم، منها كتب، وعجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها، فهم مكرهون على كتابتها، والطلاب مكرهون على استظهارها.

ثم ماذا؟ ثم لون من السطو على الأدب القديم والعلماء المتقدمين يسمى حيناً بالاختصار، وحيناً بالاختيار، وحيناً بالتهذيب، وما هو من هذا كله في شيء إنما هو المسخ والتشويه والتروما إلى هذا كله من ألوان الافساد التي ذكرها الجاحظ فيما روى عنه ياقوت في أول كتابه «معجم البلدان».

هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة، أفزى أن هذه الآثار خليقة بأمة كالأمة المصرية، كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب وموئل الحضارة، عصمت الأدب اليوناني من الضياع، وحمّت الأدب العربي من سطوة

العجمة وبأس الترك والتتر ؟ أفرى أن هذه الآثار تكفى ليعز بها هؤلاء الناس ،
ويطالبوا بأن يحتكروا درس اللغة العربية والأدب في مدارس الحكومة ما قام
منها وما سيقوم ؟ أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا ،
وعلى أنهم أقصر باعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها في بلد
كحصر ! نعم أفلسوا وأفلس معهم معهدهم العلى الذى أنشئ للضرورة ،
ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه الضرورة . أفلسوا : ولا بد لوزارة
المعارف إذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن تلغى « دار العلوم » الغاء ،
وتعتمد على مدرسة المعلمين^(١) من ناحية ، وعلى الجامعة من ناحية أخرى . فهذان
المعهدان وحدهما قادران على أن يقدرا حاجة اللغة العربية ، ويرضيا هذه
الحاجة . هذان المعهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الأوروبية
وبالأدب الأوروبي ، يستمدان منهما قوة وقدرة على البقاء والنفع والاتاج ،
فى حين أن مدرسة دار العلوم لا تعرف من الأدب الأوروبي ، ولا من
الحياة الأوروبية إلا صوراً مشوهة إن لم تقصر فلن تفيد . وكيف تصور
أستاذاً للأدب العربى لم يلم ولا ينتظر أن يلم بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبى ،
ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار الأدب ، وكيف تصور
أستاذاً للأدب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى اليه الفرنج من النتائج
العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه ولغاته المختلفة ، وإنما يلتمس
العلم الآن عند هؤلاء الناس ، ولا بد من القامه عندهم ، حتى يتاح لنا نحن أن
تهض على أقدامنا ، ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس من
علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف تستطيع أن تصور أستاذاً للأدب العربى

(١) انتهى إنشاء الجامعة إنشاء مدرسة المعلمين وإقامة معهد لثربية مقامها . وكنا حين الحسنا على وزارة
المعارف فى ذلك وأحاطا عليه نرجو منه للأدب والعلم خيراً كثيراً . ولكن وزارة المعارف أنفدت هذا
الامر كما أنفدت غيره من أمور لتعليم فتداعت مدرسة المعلمين ولم يبق من معهد لثربية شيئاً وأخذ فى محاربة
كلية الآداب ودمها إلى مكان المدارس الحكومية الأخرى . ولكل لاجئ من المفكرى السب .

لا يعرف الأدب العربى ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه أسرارهِ ودقائقهِ؛ فضلاً عن أن يعين الطلاب على فهمهِ والفقه بأسرارهِ ودقائقهِ؟ صدقنى لا غناء عند هؤلاء القوم ولا بد من العدول عنهم إلى سواهم . لا بد من العدول عن دار العلوم إلى المعلمين العليا وإلى الجامعة المصرية ، ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالأدب العربى عناية غير عنايتهما به الآن ؛ على أن ينهبا هذان المعهدان فى درس الأدب العربى مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسانه كما يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب ، وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، وفى عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة ، وما يمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر ، يدرسانه معتمدين فى درسه على إتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى إتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما ، وعلى إتقان اللغات الاسلامية وآدابها ، ثم على إتقان اللغات الأوروبية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل إلى أن يدرس الادب العربى درساً صحيحاً إذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية ، وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل إلى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والانجيل ؟ وهل تظن أن بين شيوخ الأدب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ أحد الانجيل ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربى إذا لم تدرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم تبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير فى أدبنا وفلسفتنا وعلمنا ، ولم تبين مكانة أدبنا العربى بالقياس إلى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ

الأدب في مصر من قرأ إلياذة هوميروس ، وإنيادة فرجيل « Virgile » ، فضلاً عن تمثيل الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المتحاورين ؟^{١٤} .
أليس من شيوخ الأدب في مصر من يعلم طلابه الآن ؛ أن ليس اليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لأهل الضاد ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الإسلامية المختلفة ، ولا سيما الفارسية منها وتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا العربي الذي لم ينشأ في برج من العاج ، وإنما تأثر بالآداب المختلفة وأثر فيها ؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشهامة ، أو ألم بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ ؟ وكيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم ندرس اللغات الأوروبية الحية ، وتبين تأثيرها في أدبنا الحديث ؟ ثم كيف السبيل إلى درس الأدب العربي إذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث ، وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والألمان آدابهم ؟
هذا كله ، ولم أشر من المسألة إلا إلى أظهر أبحاثها ، إلا إلى هذه الانحاء التي لا تحتمل جدلاً ولا خلافاً . ولو أني تعمقت بعض التعمق فأشرت إلى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت ، ولكني أكتفي بهذه الإشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحدث إلى العامة منها بالتحدث إلى العلماء ؛ وأعتقد أن هذه الإشارة وحدها تكفي لإثبات ما أزعج من أن دار العلوم قد أصبحت لاتصلح لما يطلب إليها الآن من إعداد أساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها ، فليعدل عنها إلى المعهدين اللذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء ، وهما مدرسة المعلمين والجامعة .

٣ — الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئاً آخر كان ينبغي أن يحى قبل هذا كله ، لانه أساسي لا لدراسة الادب وحده ، بل لكل دراسة عليية منظمة ، وهو هذه الثقافة

العامّة المتينة، التي لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الادب كما لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الكيمياء، بل كما لا يستطيع أن يستغنى عنها كل إنسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية. ولعل حاجة الادب إلى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الأخرى على اختلافها، فالأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بانحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمسّ العقل وما يمسّ الشعور وما يمسّ حاجتنا المادية. والادب بطبيعته شديد الحاجة إلى المقارنات والموازنات. وليس من سبيل إلى التعمق في الادب على هذا النحو إلا إذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة، وكيف السبيل إلى درس الادب العربي إذا كان الطالب يجهل - كما يجهل طلابنا وشيوخنا - آيات الأدب الأجنبي قديمه وحديثه؟ هذه الآيات التي أثرت في حياة الإنسانية كلها، والتي تغلغل العلم بها في طبقات الشعوب الغربية كافة! ولقد يكون من العسير أن تجد في مصر شيخاً من شيوخ الادب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل «Sophocles» أو أرسطوفان «Aristophane» فضلاً عن شكسبير «Shakespeare» أو تولستوي «Tolstoi» أو إيسن «Ibsen»، ذلك عسير إن لم يكن مستحيلاً. وما رأيك في أنك لا تكاد تجد في فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا شاباً من أوساط الناس لا يختص في الادب، ولا يعني بدراسته، دون أن يكون قد ألمّ من هذا كله بحظ لا بأس به.

وهنا نلاحظ أن شيوخ الادب العربي في مصر لم يقف الأمر بهم عند القصور عن مهمتهم، بل تجاوزوا هذا القصور إلى ما هو شر منه. تجاوزوه إلى التفسير فيما كان القدماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه، فقد كان القدماء من أدباء العرب يرون - وشيوخ الادب في مصر يعرفون ذلك - أن الادب هو «الأخ من كل شيء» بطرف. وليس لهذا معنى إلا أن القدماء كانوا يتخذون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبي متج. كان الجاحظ أدبياً لأنه كان مثقفاً قبل أن يكون

لنؤيا أو يانايأ أو كاتبا . وليس من شك في أن الجاحظ وأمثاله من الأدباء في بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين— كانوا إرثان العصر العباسي— يتقنون قديمهم من لغة وأدب وقصه وحديث ورواية ، وكانوا إلى إقتان هذا كله يحسنون الجديد ، ويتصرفون في كثير من فنونه ، كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس وحكمة الهند . وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان ، كانوا يأخذون من كل شيء بطرف . فكانوا أدباء وكانوا كتابا ، واستطاعوا أن يتركوا لنا التراث الخالد . ولو قد عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول إقتان الفلسفة الألمانية والفرنسية كما حاول في عصره إقتان فلسفة اليونان . أفتظن أن لشيوخنا حظا من الثقافة يشبه حظ أدبائنا القدماء أو يدانيه ؟ كلا . هم يقولون إن الأدب هو « الأخذ من كل شيء بطرف » ، ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف ، هم يجهلون القديم نفسه فكيف بالجديد ! وكم من شيوخ الأدب بمصر يستطيع أن يحدثك عن فلسفة اليونان التي عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن إليه ؟ وإذا كانوا يجهلون القديم العربي ؛ فكيف سيلهم إلى الجديد الأوروبي ، فضلا عن القديم اليوناني واللاتيني والسامي ؟

فأنت ترى أن إقتان الأدب العربي والوصول بدراسته إلى حيث تنتج وتفيد ليس من الأمور الهينة ، وإنما هو يحتاج إلى هذه الثقافة التي أشرت إليها ، وإلى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها بإيجاز . ستقول ومن الذي يستطيع أن يصدق أن رجلا واحدا يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات ، فيقتن اليونانية واللاتينية واللغات السامية ولغات الأمم الإسلامية ، ويلم بكل ما ذكرت من ألوان الفنون وضروب العلم ، أليس اشتراط هذا كله فناً من فنون التعجيز ، وضرباً من الاغراب والتهيه ، والتخيل إلى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف ، وأنتك لهذا تستطيع وحدك أن تدرس

الآداب وأن تحتكر درسها احتكاراً ١٩ ومن الذى يستطيع أن يصدق أن
أستاذ الآداب فى فرنسا ، أو فى إنجلترا يتقن مثل هذا المقدار الضخم من
الدراسات ، قبل أن يأخذ فى درس أدبه الفرنسى أو الانجليزى ١٩
ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمع منك ، ولم أكن أشعر بشيء
من المشقة فى أن أرد عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شيء أنى لا
أعرف وأزعم أنك لن تعرف أستاذاً للآداب الفرنسى أو الانجليزى يستحق
هذا اللقب إلا وقد اتقن اليونانية واللاتينية لغة وفهما وأدبا وفلسفة ، ثم اتقن
إلى جانب هذا كله لغتين من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد
هذا وبعد ثقافة متينة متينة لناحية معينة من أخصاء أدبه فأفنى فيها حياته ،
ثم لنلاحظ بعد هذا أن قد ذهب العصر الذى كان الناس يقبلون فيه أن يلم
الرجل الواحد بكل شيء وينفرد بنوع من أنواع العلم يدرسه وينبغ فيه ،
انقضى هذا العصر وأصبح الأفراد عمالاً يتأثرون فى العلم كما يتأثرون فى
الصناعة ، يتأثرون فى الجامعة والكلية كما يتأثرون فى المصنع والمخبر بقانون
توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم
يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما ؛ وإنما معناه أن كل واحد منهم
يتخذ العدة المثقنة لعمله ثم يوفّر جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل
ليكون له أشد إتقاناً ، فى حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا
التحو . فإذا قلنا ان هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الأدب فإمما
نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الاختصاصيين ، وأن
يعتمد الأديب فى بحثه الأدبى على خلاصة ما يتبني إليه هؤلاء الاختصاصيون
من النتائج العلمية .

ودع الآداب واقتصد إلى أصحاب العلم الخالص فحدثنى ؛ أيستطيع صاحب
الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعلم الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا

العلم عدته من إتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما ؟ وهل يستطيع أن يتقن الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ موفور من الرياضة والجولوجيا والجغرافيا ؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدمنا العالم والأديب والرجل المستنير ؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوروبية الراقية ، ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية ؟

ثم حدثني بعد هذا : أظن أن هذا العالم الذي اتخذ هذه العدة وتسلاح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات ، أو يفرغ لما يحتاج إليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا . إنه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان ، ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العلمية ، ولكنه مضطر إلى أن يتقن وسائل علمه ، ليكون قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقق كلما احتاج إلى شيء من هذا . وكذلك الأدباء أو أساتذة الأدب في أوروبا ، وكذلك نريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر . فأين دار العلوم من هذا كله ؟

٤ — الأدب

ولكن ما هذا الأدب الذي ندور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه ؟ أليس من الخير أن نعرفه لتبين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات وأن من الحق أن تتجدد به عناية وزارة المعارف على النحو الذي قدمنا ؟ بلى ، وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة ، بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فالأمر في نفسه أيسر من هذا كله . وإن كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحليده ، وعسير أن فصل إلى كنهه . ولا تكاد ترى باحثاً

محدثا عن الأدب العربى الاعنى بكلمة الأدب ومعانيها المختلفة فى العصور العربية المختلفة ، فوق فى هذه العناية أولم يوفق . حتى اذا فرغ من هذا عنى بتحديد المعنى الذى ينبى أن تفهمه الآن من هذا اللفظ ، وهو فى هذا التحديد يتكلف ؛ فان كان من أنصار القديم سجع وزاوج وأسرف فى السجع والزواج ، وان كان من أنصار الجديد تحلق وتكلف ووضع لك جملا غريبة كأنه يحدد أصلا من أصول الفلسفة العليا ، أو كأنه يستنزل وحيا من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بازاء الشعر كوقفهم بازاء الأدب ؛ أولئك يسجمون وزاوجون ، وهؤلاء يتحلقون ويستوحون . ولست أريد أن أبكر وانما أريد أن آخذ الأشياء كما هى ، وأمثلها كما يتمثلها المستثيرون من الناس . والقول كثير فى أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولائم ، والقول كثير أيضا فى تكلف الصلة بين لفظ الأدب وبين الأدب بمعنى الدعوة الى الولائم ، ثم القول كثير فيما دلت عليه هذه الكلمة من المعانى التى اختلفت باختلاف العصور .

وقد ذكرت فى غير هذا الموضع أن لأستاذنا نلينو رأيا فى اشتقاق هذه الكلمة ، فهو يشتقها من الأدب بمعنى العادة ، ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد ، وانما اشتقت من الجمع فقد جمعت « دأب » على « أدأب » ، ثم قلبت قفيل « أدأب » كما جمعت (بر) و (ورثم) على (أبأر) و (أرآم) ثم قلبت قفيل أبأر وآرام .

قال الأستاذ نلينو : وكثر استعمال (الآداب) جمعا « للدأب » ، حتى نسى العرب أصل هذا الجمع وما كان فيه من قلب ، وخيل اليهم أنه جمع لا قلب فيه فأخذوا منه مفردة أدبا لادأبا ، وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم الى معانيه الأخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الأستاذ نلينو كراى غيره من أصحاب اللغة ، يعتمد فى

أصله على القرض ، فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ الأدب قد اشتق من الأدب بمعنى الدعوة الى الولايم ، أو قد اشتق من الآداب جمع دأب . ولكن الشيء الذى لا شك فيه هو أننا لانعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ الأدب ، والشيء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لانعرف أن لفظ الأدب قد ورد فى القرآن . وكل مانعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث ، مهما يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبى قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : أذنبى ربى فأحسن تأديبى . هذا الحديث لا يثبت حكماً لغوياً الا إذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك ، أو كان من الراجح على أقل تقدير أنه صح بلفظه عن النبى . ولكننا بعيدون عن هذا كله فنتستطيع إذن أن نقول فى غير تردد أن ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ الأدب وما يتصرف منه من الأفعال والأسماء قد كان معروفاً أو مستعملاً قبل الاسلام ، أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الأربعة كثير ، وليس هناك سبيل لتحقيق ما صحح أو لم يصح من هذا الكلام . فليس لدينا ما يمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبى . وإذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تعوزنا لاثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى ، فقد يكون من السبيل أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيضة أيام بنى أمية ، دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك إذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست احساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم ، والتعليم على النحو الذى كان مألوفاً أيام بنى أمية أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ،

ورواية الأخبار، وأحاديث الأولين، وكل ما يتصل بالعصر الجاهلي وسيرة الأبطال قضايتهم وعديثهم، وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التي كان يحرص عليها العربي المستنير من الأرسطوقراطية الحاكمة، أو من الأرسطوقراطية التي يعتز بها الخلفاء. ولا نكاد نرى هذه المادّة مستعملة في أول الأمر إلا فعلا أو اسم فاعل فهم يستعملون أذّب، ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدّب، وهم لا يطلقون لفظ المؤدّب هذا على رواة الحديث والدين، وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر، وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر، وما إلى ذلك لا بنما الأرسطوقراطية. وقد يقال إن هذه الكلمة لا تعرف في اللغات السامية الأخرى، وإذا كانت لا تعرف في اللغات السامية الأخرى، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها، وليست في القرآن ولا في الحديث، ولا فيها ورد عن الخلفاء طريقة قاطعة، فنأين تكون قد جاءت؟ هنا نستطيع أن نقترض كما اقترض الاستاذ نلينو وكما اقترض غيره من اللغويين القدماء، وليس في مثل هذا الاقتراض حرج. على أني لا أحرص على هذا الفرض، ولا أقول أني أرجحه أو أقويه:

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت في لغات العرب الآخرين، بعد أن جعلها الإسلام لغة رسمية؛ لغة سياسة وإدارة ودين، فتكلمها العرب كافة في آثارهم الأدبية على أقل تقدير. ولكن من المحقق أيضا أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الإسلام. كما تأثرت بها قبل الإسلام. فهي مؤثرة في هذه اللغات وهي متأثرة بها. وليس في هذا ما يحتاج إلى بحث أو إلى إثبات، فهو طبعي في كل لغة وفي كل لهجة، وإثباته بالقياس إلى لغة قريش يسير. ولكنك ستري - حين تتعمق في درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى - أن علماء اللغة لم يدونوا في كتبهم وصالحهم لغة قريش وحدها، وإنما دونوا ألفاظا كثيرة كانت شائعة في

قبائل مختلفة من العرب ، ولم تكن تعرفها قريش . وليس من اليسير الآن (مع الأسف) أن ترد هذه الالفاظ التي تمتلئ بها المعاجم الى مواطنها الجغرافية الصحيحة . قد سميت كلها لغة عربية ، وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى ، ونسى الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى : إنما هي لغة حى من أحياء العرب ، أو لغة إقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي نريد أن نصل اليه هو أن علماء اللغة مهما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش ، فهم لم يدوتوا منها إلا شيئاً قليلاً بالقياس إلى ما أهمل إهمالاً بعد ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام ، ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات اليمنية التي أشار القدماء اليها إشارة وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها في القرآن ، وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ، ولكهم أهملوها إهمالاً بعد ما بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصريف والاشتقاق ، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش . ضاع إذن شيء كثير جداً من أصول اللغات اليمنية وغير اليمنية ، ولم تدون في المعاجم كما دوت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الآخرين العبرية والسريانية . فإذا لم نجد مادة الأدب في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية ، فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش إبان العصر الأموى ، انتقلت اليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت ؛ ولكن من أى اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السيل الى معرفته يسيرة ، ومهما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذى اشتقت منه ، فقد كانت تدل منذ العصر الأموى على هذا النحو من العلم الذى ليس ديناً ولا متصلاً بالدين ، وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية ؛ من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمايل

والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير بوجه عام . وكان الناس يقولون « أدب فلانا » يفهمون منها هذين المعنيين ؛ علمه الادب وهو هذا النوع من العلم الذى أشرنا اليه ، وأخذه بالادب وهو هذا النوع من الحياة التى ذكرناها . وظل لفظ الأدب يدل على هذين المعنيين طوال العصر العربى الفصيح ، بل إلى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كبيراً ، فأتسعا حيناً وضاقا حيناً آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين فى سعتهما وضيقهما . فكان الأدب بمعناه الأول - أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى - عبارة عن الشعر والأنساب والأخبار وأيام الناس ، ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ، ووضعت أصولها فدخل كل هذا فى الأدب . ثم قويت هذه العلوم وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعى - قانون توزيع العمل - فكان التخصص ، وأخذت هذه العلوم تستقل واحداً فواحداً ، حتى اذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى الأدب قد عاد إلى الضيق بعد السعة ، وأصبح لا يدل الا على هذا النحو من العلم الذى تجده فى كتب كالكامل للبرد ، والبيان والتبيين للجاحظ ، وطبقات الشعراء لابن سلام ، والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود فى القرن الثالث إلى معناه الذى كان يدل عليه فى القرن الأول لابان المصر الأموى ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسره من الاخبار والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمّل هذا التراث الفنى الذى استحدث منذ انتشرت الكتابة ، وارتقى العقل العربى كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم يكن معروفاً أيام بنى أمية ؛ وهو هذا النحو من النقد الفنى الذى نجده أحياناً فى كتب الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام التى ذكرناها آنفاً .

ولئن ظم يكن النحو أدباً ، وإن لم يكن بد منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها أدباً ، وإن لم يكن بد منها للأديب . ولم تكن رواية

الأخبار من حيث هي تاريخ، ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ أدبا، وإن لم يكن منهما للاديب يد. انما كان الأدب بمعناه الصحيح؛ ما يؤثر من الشعر والنثر، وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفني فيهما. وكان هذا الذي يتصل بالشعر والنثر لغة جينا، ونحواً جيناً، ونسباً وأخباراً جيناً ثالثاً، وقد أفتى في بعض الأحيان. ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثاني، فقد ظل النقد متصلاً بالأدب تابعاً له أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والرابع. ولم يكد يستقل أو يظفر بشيء من الاستقلال أثناء هذين القرنين، فانت ترى في كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام وابن قتيبة ملاحظات فنية مفرقة في غير نظام وعلى غير قاعدة. ولم يكن الأمر في القرن الرابع خيراً منه كثيراً في القرن الثالث؛ فانت ترى كتباً قوى فيها النقد وكاد يستأثر بها، ولكنه مع ذلك لم يفصل ولم يصبح فناً أو علماً بعبته. ولعل أوضح الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذي يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبي هلال العسكري وأبي الحسن الجرجاني والامدى. فاما أبو هلال فيبين يدينا من كتبه «كتاب الصناعتين»، وقد عرض فيه للشعر والنثر، وحاول أن يدل على مواضع الجمال الفني فيهما، وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد، وبين يدينا من كتبه أيضاً كتاب «ديوان المعاني»، وبيننا النقد يغلب في الصناعتين إذ الرواية تغلب في ديوان المعاني، ولكنها رواية منمظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فصولاً. وقل مثل هذا في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه. وفي هذا القرن الرابع كانت الخصومة عنيفة بين أنصار البحرى من ناحية، وأبي تمام من ناحية أخرى. فلما تقدم هذا القرن ظهرت الخصومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه، واستفاد النقد من هذه الخصومة، فألف الامدى كتابه «الموازنة بين الطائيين»، وألف الجرجاني كتابه «الوساطة بين المتنبي وخصومه»، وظهرت كتب كثيرة من هذا النحو وهم النقد أن

يستقر . ولكن هذا الاستقلال لم يتم له الا بعد مشقة ، وما كاد يظفر به حتى جمدوا أخذه الفساد من جميع أطرافه . استقل في علم البلاغة ، وكان مظهر استقلاله كتابى عبد القاهر الجرجاني «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» . ولكن هذا الاستقلال لم ينفع التقديل أماته وقضى عليه . والواقع اننا لانكاد نرى بعد كتابى عبد القاهر شيئاً قيماً في النقد أو في البلاغة ، وانما هي كتب فائرة وأصول جاهة ، ليست حرية أن تورق ولا أن تشر . وحسبك اننا قد جدت وتكلفنا ألوان المشقة فكانت ثمراتها الاخرة هذا السخف الذى يدرس في الأزهر والمدارس الرسمية ، والذى يسمى علوم البلاغة .

من هذا كله نفهم أن الأدب قد كان في القرن الثانى والثالث والرابع يدل (كأقدمنا) على ما يؤثر من الشعر والنثر ، وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية وتقديرهما من ناحية أخرى

وهل يدل الأدب الآن على شيء غير هذا ؟ وهل يدل على شيء أكثر من هذا ؟ ألسنت اذا سمعت لفظ « الادب » الآن فهمت منه مآثور الكلام نظماً وشرأ وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التى تعين على فهمه من ناحية وتنوقه من ناحية أخرى .

ثم هل يدل الادب عند الامم الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذى يدل عليه عندنا ؟ فنحن اذا ذكرنا الأدب اليونانى لانفهم منه الا مآثور الكلام اليونانى شعرأ وشرأ ، نفهم منه الالباذة والاديسة ، نفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين ، نفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ونفهم منه شر افلاطون وايسوقراط وخطب بيريكليس وديموستين ، وقل مثل هذا في الادب الرومانى . وقل مثله في الادب الحديث . فلا يدل الادب الفرنسى الا على مآثور الكلام الفرنسى نظماً وشرأ . فالادب اذن لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مآثور

الكلام . ولكن هنا اعتراضا له من القوة حظ عظيم : إنك لا تستطيع أن تفهم الأثر الفني للكاتب أو الشاعر إذا اعتمدت على ما تعودنا أن نتمتع عليه من علوم اللغة ومن الأنساب والأخبار ومن النقد . وإنما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الأدب صلة ظاهرة ، ولتضرب مثلا بشاعر عربي كالمثنبي أو أبي العلاء . فكأن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والأخبار والتاريخ ، وكن أمهر الناس في علوم المعاني والبيان والبديع فلن يكفيك ذلك في فهم شعر المثنبي وشعر أبي العلاء ؟ وإنما أنت محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المثنبي وأنت محتاج الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة أحيانا لتفهم شعر أبي العلاء . واذن فحين نعرف الأدب بأنه ماثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتذوقه لا نقول شيئا ، أو نقول كل شيء . لا نقول شيئا إذا فهمنا بما يتصل بـ ماثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية فقد رأيت أنها لا تكفي لتفسير الشعر والنثر أو إغرائك على تذوقهما ، فالتعريف إذن غير جامع كما يقول أهل المنطق ، ونقول كل شيء إذا فهمنا من هذا الذى يتصل بـ ماثور الكلام كل ما يحتاج اليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ، فقد رأيت حاجتنا الى الفلسفة وفروعها لفهم المثنبي وأبي العلاء ، ويكفى أن نتظر فى أبي العلاء لترى أننا فى حاجة الى علوم الدين الاسلامى كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند فى الديانات لتفهم شعر أبي العلاء . واذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل فى الأدب . واذن فالأدب كل شيء . واذن فالتعريف غير مانع كما يقول أهل المنطق .

ولكن يجب أن تعود تفكر فيما قدمت بين يديك فى صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يثمر الا اذا اعتمد على علوم تعينه من جهة ، وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . فقد

ضربت لك الأمثال بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها الى بعض دون أن يكون بعضها من بعض ، فالطبيعة محتاجة الى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول الطبيعة، أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة . وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ الأدب . فالأدب ماثور الكلام كما قمنا ، والأدب الذى يعنى بالأدب من حيث هو أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظما كان أو ثرا ، ولكن مؤرخ الأدب لا يستطيع أن يكتب بماثور الكلام ، ولا بهذه العلوم والفنون التى تتصل بماثور الكلام اتصالا شديداً لتمكنا من فهمه وتدقه ، وإنما هو مضطر الى أن يتجاوز هذا الانسان من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما فى نفسه بصورة كلامية فيه . فهو مضطر الى أن يدرس تاريخ العقل الانسانى ، وهو مضطر الى أن يدرس تاريخ الشعور . ولنعلم الى التبسط فنقول إن مؤرخ الآداب مضطر الى أن يلم بتاريخ العلوم والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسة والاقتصادية أيضاً ، إلماًما يختلف إيجازاً وإطناباً ويتفاوت إجمالاً وتفصيلاً باختلاف ما لهذه الأشياء كلها من تأثير فى الشعر والنثر أو تأثر بها . ومن هنا لا يكتب مؤرخ الآداب اليونانية بما قمنا ، بل هو يدرس تاريخ الفلسفة اليونانية ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ، ولا تظن أنا نسرف أو نفلو ولكنك لن تفهم قصص أرسطوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً إلا اذا ألممت إلماًما واضحا بكل هذه الأنحاء من الحياة اللاتينية فى القرن الخامس قبل المسيح . وقول مثل هذا فى أى عصر من عصور الأدب وفى أى أمة من الأمم القديمة أو الحديثة التى كان لها أدب . ولأضرب لك مثلاً عربياً آخر غير الذى قدمته لك : فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبى نواس : دع عنك لوى فأن اللوم لإغراء... دون أن تعرف النظام خاصة ، والمعتزلة عامة وما كان لهم من

مذهب وقوة أيام أبي نواس ؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
إذا لم تعرف أنه يريد النظام فإذا عرفت أنه يريد النظام فانت في حاجة
الى أن تعرف من النظام . ولم عرض به أبو نواس ؟ فسترى أن النظام
كان من المعزلة الذين يقولون إن صاحب الكيكة مخلد في النار ، وإذا كان
شرب الخمر كيكة فصاحبها مخلد في النار ؛ وإذن فأنت في فلسفة النظام ، وأنت
متعمق في فلسفة المعزلة ، وأنت مضطر الى ذلك اضطراراً ، مضطر الى أن
تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعزلة فيه ، لتفهم خربة من خربات
أبي نواس .

تاريخ الآداب إذن لا يكتفى بالآداب ، وإنما هو يؤرخ معها كل شيء .
وأى غرابة في هذا ، فهل يكتفى تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية ؟ أليس
هو مضطراً الى أن يؤرخ الآداب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك
على أن تفهم هذه الحياة السياسية ؟ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا ؟ ومتى
كانت حياة الانسان مقسمة الى هذه الأقسام المنفصلة التي يستطيع بعضها
أن يستغنى عن بعض استغناء تاماً ؟

يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد ، كما يدرس مؤرخ
الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب . وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ
الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها ويدرس الأشياء الأخرى من حيث
هى مكمله لبحثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الأدبية لنفسها ويلم
بالحياة السياسية من حيث هى مكمله لدرس الحياة الأدبية .

قد ظهر لك إذن أن بين الآداب وتاريخ الآداب صلة ما بين الخاص
والعام . فالآداب مأثور الكلام ولكن تاريخ الآداب يتناول مأثور الكلام
هذا ويتناول اليه أشياء أخرى لاسيلى الى فهم هذا الكلام ، ولا الى تنويعه

إلا إذا فهمت، وعرف تأثيرها فيه وتأثيرها به.

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول: إن الأدب في جوهره إنما هو مآثور الكلام ظلاً وثراً وإن هذا الكلام المآثور لا يستطيع أن ينهض الأديب بفهمه وتنوقه إلا إذا اعتمد على ثقافة عامة قوية وعلى طائفة من العلوم الإضافية لا بد منها بيننا تاريخ الأدب يعنى قبل كل شيء بهذا الكلام المآثور وما يتصل به، ولكنه في الوقت نفسه مضطر إلى أن يوسع ميدان بحثه، ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالأدب من حيث هو أدب في تفصيل وإسهاب. وأنت إذا سألت عن هذا التاريخ الأدبي ما قيمته وما نفعه؟ رايت أننا ينبغي أن نتظر منه أمرين لا بد منهما: أحدهما تاريخي صرف فهو ينبثق بالأدب وما اختلف عليه من أطوار وما عمل فيه من مؤثرات متباينة بقبائين المصور واليئات. والثاني يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهون على طلاب الأدب درس الأدب والتعمق فيه، دون أن يضعوا من وقتهم الشيء الكثير في تحصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها، دون أن يتعمقوا فيها ولا سيما إذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا في الأدب ويتخذوه لهم صناعة. فالتاريخ الأدبي يريح الطلاب وعامة المستعدين من قراءة إشارات ابن سينا وشفائه، وما ترجم لارسطاليس وما عرف من أمور الهند ليفهموا شعر أبي العلاء؛ يريحهم من هذا كله لأنه يضع لهم خلاصات هذه الأشياء ويبين لهم مبلغ تأثيرها في تكوين الفلسفة العلائية والأدب العلائي. فإن كانوا من عامة المستعدين اكتفوا بما يقرأون وقعروا بما يفهمون؛ وإن كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التي يقدمها إليهم تاريخ الأدب وسيلة إلى بحث جديد، ينهضون بهم أنفسهم. فتاريخ الأدب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستعدين لأنه يريحهم ويقدم إليهم ما يحتاجون إليه، نافع للطلاب لأنه يعث فيهم

الشوق إلى البحث والدرس ويعلمهم كيف يبحثون ويدرسون .

هـ — الصلة بين الأدب وتاريخه

على أنى أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل، ولا أن يكون علماً منفصلاً قائماً بنفسه، بينه وبين الحياة الأدبية من البعد مثل ما بين التاريخ السياسى والحياة السياسية . فأنا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة شيء آخر . وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستانتية شيء وتاريخها شيء آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستانتية حركة بروتستانتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس بفضاً للثورة ، وأن يضع تاريخ الحركة البروتستانتية ويتقنه أشد الناس انصرافاً عن البروتستانتية . ولكن الأمر فى تاريخ الأدب ليس على هذا النحو ، فأنت توافقنى على أن المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما أرخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع أن يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها وإنما هو مضطر معها إلى الذوق ، هو مضطر معها إلى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم فى أن يتحلل منها ، فالتاريخ الأدب إذن أدب فى نفسه من جهة لأنه يتأثر بما يتأثر به مآثور الكلام من الذوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة ، وتاريخ الآداب لا يستطيع أن يكون علماً كالعلوم الطبيعية والرياضية لأنه متأثر بهذه الشخصية ، لأنه لا يستطيع أن يكون بحثاً موضوعياً « Objectif » كما يقول أصحاب العلم وإنما هو بحث « ذاتى » « Subjectif » من وجوه كثيرة . هو إذن شيء وسط بين العلم الخالص والآداب الخالص : فيه موضوعية العلم ، وفيه ذاتية الآداب .

٦ - الأدب الانشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود الى ماقلته في غير هذا الموضع من أن الأدب أدبان : أحدهما أدب انشائي، والآخر أدب وصفي . فاما الأدب الانشائي فهو هذا الكلام نظماً وشرأ ، هو هذه القصيدة التي ينشدُها الشاعر والرسالة التي ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التي يحدثها صاحبها لا يريد بها الا الجمال الفني في نفسه ، لا يريد بها الا أن يصف شعوراً وجدّه أو إحساساً أحسه أو خاطراً خطر له في لفظ يلائمه رفقولياً وعذوبةً ، أو روعةً وعنفاً وخشونة ، هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التفرّد عن الطائر الفرد، وكما ينبعث العرف من الزهرة الأرجة، وكما ينبعث الضوء عن الشمس المضيئة ، هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحواً من أنحاء الحياة الانسانية ، هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام ، مثله كمثل التصوير والفناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية الجمال في نفوسنا ، هذا الأدب الانشائي هو الأدب حقاً ، هو الأدب بمعنى الكلمة الصحيح ، هو الأدب الذي ينحلّ الى شعروثر، والذي ينتجه الكتاب والشعراء لأنهم يريدون أن يتجوه بل لأنهم مضطرون الى إنتاجه اضطراراً في أول الأمر، بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرهم الله عليها . وهذا الأدب الانشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثير بالبيئة والجماعة والزمان وما الى ذلك من المؤثرات الأخرى ، ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضاً . هو مرآة لنفس صاحبه وهو مرآة لعصره ويسته كلما عظم حظه من الجودة واللاقان ؛ وهو بحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد . واذن فنستطيع أن نفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الأديب ، أو من أنه مظهر لمزاج الأديب . ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيظلون أبداً منقسمين في

حياتهم وشعورهم الى محافظين ومتطرفين ومعتدلين ؛ أولئك يقلدون القديما وهؤلاء يبتعدون ، والآخرين يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الأدب متفاوت بطبيعته في الحظ من الجودة والرداءة ، وفي الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبتبعثا : هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحفل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه ، فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر محب لارضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يفنى فيهم لا على أن يفنوا فيه ، فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثله هو ، أو قل شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو الا هذه الناحية التي أشرنا إليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو ينحصر الأدب الانشائي لكل هذه المؤثرات التي أشرنا إليها والمؤثرات أخرى لا نستطيع أن نلم بها .

وهنا يظهر الأدب الثاني ، أو ما سميناه بالأدب الوصفي . هذا الأدب الوصفي لا يتناول الأشياء من حيث هي ، لا يتناول الطبيعة وجمالها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ؟ لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن ، وإنما يتناول الأدب الانشائي الذي يمثل هذه الأشياء تمثيلا مباشرا (كما يقولون) وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسرا حينا ومعللا حينا ومؤرخا حينا آخر . وهو يتناول هذا الأدب الانشائي بما اتفق الناس على أن يسموه نقداً . فأما الأدب الانشائي فهو (كما قدمنا) الأدب حقاً . وأما الأدب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب . وبينما الأدب الانشائي فن كله يفسده العلم - أو يكاد يفسده إن دخل فيه - نرى الأدب الوصفي يحاول أن يكون علما كله ، ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجا حسنا من العلم والفن ، أو قل من البحث والذوق . ويفسد عند المتطرفين فساداً لا اغناء فيه . هذا الأدب الوصفي ليس حديثاً ولا ينبغي أن نفهم أنه أثر من آثار هذا العصر ، أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة . وإنما هو قديم في كل الأمم

التي كان لها أدب إنشائي وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه فقد أثر العصر الحديث في كل شيء وفي هذا الأدب الوصفي بنوع خاص : جده في الآداب الأجنبية ، وهو يحاول أن يمجده عندنا الآن إنما نريد أن نقول إن الصلة بين الأدب الوصفي والآداب الإنشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية واتصفوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، فسمحوا الأبعادورفعوا الأقاليم وحلوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ، ومن صورة إلى صورة واهتدوا بالنجوم قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التي تعتمد عليها كل هذه الفنون ، بل هناك أمم عرفت الفنون ولم توقعها حياتها العقلية إلى معرفة العلوم . والأمم في الأدب إنشائية ووصفية كالأمم بين هذه الفنون والعلوم ، قد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشأوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا اعتناء ، بل في غير إرادة أول الأمر كما يتغنى الطائر وتأرجح الزهرة ؛ ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير ، ونشأ من هذا وذلك في أمر هذه الفنون الأدبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الإنساني أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها ، وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً . وفي الحق أنك إذا نظرت في الأدب اليوناني مثلاً فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فناً كله أول الأمر حتى إذا كان القرن الرابع أخذ علماء الاسكندرية وأمثنا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ، ويضعون القواعد والأصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان ، أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والاسلاميون ، وما كاد العصر العباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفون أديهم ويرتبونه ويستنبطون له الأصول والنظريات . وأي شيء تقرأ في الجاحظ والمبرد وابن

قتية وابن سلام الا هذا الأدب الوصفي ؟ فلم يكن الحافظ (١) وأصحابه أدباء منشئين وانما كانوا أدباء واصفين . كانوا من الشعراء والكتاب . كما يكون صاحب الرياضة من المساح ، وصاحب الطبيعة من رافع الاثقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً اذن ، وليس هو علماً متكلفاً ، وانما هو قديم وهو طبعى أيضاً . وكل ما في الأمر أنه كغيره من العلوم والفنون ، متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة . متأثر بكل تلك المؤثرات التي تؤثر في الحياة الانسانية كلها ، واذن فهو يتغير ويتطور ويتقدم ويتأخر ويرقى وينحط . واذن فتاريخ الأدب الذي نريد أن نستحدثه الآن ليس انشاء ولا اختراعاً ، وانما هو تجديد واصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فلي أى قاعدة أو على أى منهج نريد أن نأخذ في هذا التجديد والاصلاح ؟

٧ - مقاييس التاريخ الأدبي

١ - المقياس السياسى

أما ان أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر ونحو نحو هذا الأدب الرسمى المألوف في المدارس العالية والثانوية ، فالامر يسير كل اليسر . وأى شيء أيسر من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التي استحدثت منذ حين فقتن بها الناس ، وخيل اليهم أنها ستغير الادب كله ، وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار في العلم وهذه الطريق هي النظر الى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية ، وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم

(١) بل الحافظ مفارقة قوية في الدين حياً فهو وامف في اليان واليمين وفي الحيوان وهو مثله في التبريع والتصور وفي الجلاء وغيرهما من الرسائل وكثيرا ما يحتل الادباء في الكتب الوليد من كتبه

آداب نشأت في هذا العصر الحديث . ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه العصور وقفة تطول أن كان يريد أن يضع كتاباً طويلاً ، وتقصّر ان كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً ، وهو في هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر في هذا العصر من أنواع الأدب وفنونه : فكلمة عن الشعر وأخرى عن النثر وثالثة عن الامثال ورابعة عن الخطابة وخامسة عن العلم وهلم جرا . حتى اذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتاب والعلماء قلتهم أو كثرتهم ، فترجم لهم في ايجاز مختزلاً ترجيحهم اختزالاً من كتاب الاغانى أو من كتاب الثعالبى أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو ان كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزواج ، وان كان من أصحاب الحديث مجتهد في الأغراب يحاول أن يسبغ على ما يكتب لوناً فرنسياً أو انجليزياً أو ألمانياً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الأدب ، ويخيل اليه أنه قد استحدث علماً جديداً وأحاط بالأدب كله وكفى قرأته عناء البحث والدرس . ويخيل الى قرآته والى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم اذا قرأوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرأوا الأدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الأدب في جاهليته وفي إسلامه وفي عصوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أمباء الشعراء والكتاب والخطباء ، واستظفروا لكل واحد منهم أبحاثاً من الشعر أو قطعة من النثر أو أى علم بالأدب يعدل هذا العلم ؟ وأى حاجة بمن حصل هذا المقدار من العلم الى أن يبحث أو يستزيد ؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع الطالب بأنه محصل ، ويظل الأدب مجهولاً مقبوراً في بطون الكتب والاسفار !

نحن لانحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها ، بل نحن انما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والصحف ، ونحو آثار هذه الطريق ونطمس أعلامها ونمد مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى الى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأميرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الادبية : فالادب راق خصب اذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منقطع جندب اذا انحطت الحياة السياسية وعقمت . وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقياً أيام بني أمية وصدر العصر العباسي ، لان الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيما يظهر راقية ، فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأزوالوا دولة الفرس وهاجمهم يونان القسطنطينية . حتى إذا أخذ السلطان العربي في الضعف وأخذ السلطان الأعجمي في القوة أخذ الأدب في الضعف والانحلال ، فإذا تمت التلبلة للترك قدحى الأدب العربي أو كاد . وهو يظل في ذبوله وجوده حتى يأتي محمد علي الى مصر وفي يده عصا سحرية ، يضرب بها الأدب فينتعش ويزهر وتمتد أخصانه النضرة ، تظل الشرق العربي كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يخيل اليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بني أمية كانت عزاً كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تخل من ذل وخنوع (١) . وربما كان من المحقق أن خلفاء بني أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لقياصرة قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقاً أن حياة بني أمية كانت حياة أمن ودعة وطمأنينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وقلق في أكثر الأوقات . وإذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الاموية قد كانت حياة عز في الخارج وأمن في الداخل فليست هي بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق اذن أن رقيها قد استتبع رقي الحياة

(١) انظر معاوية أثناء خصومت مع علي أن يصلح الروم على مال يؤديه اليهم حتى لا يغيروا على الشام ويخطر عبد الملك الى أن يصل اليهم كذلك على لقب دينار في كل جمعة وعلى مال آخر يؤديه الى أمباطور قسطنطينية حتى لا يغير على الشام أثناء حربه لمصعب بن الزبير في العراق (انظر فخر الدين البلاذري في آخر المراجعة صفحہ ١٦٧ طبع القاهرة ١٩٠١ وانظر الطبري في حوادث سنة ٧٠

الأدبية ، وإنما المعقول أن يكون اضطرابها وفسادها سببا في اضطراب الحياة الأدبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الأدبية راقية من غير شك أيام بنى أمية . وقل في العصر العباسي مثل هذا . فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجبل المنكر أن يقول قائل إن الادب كان منحطا في القرن الرابع ، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية في هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا تنكر الصلة بين الأدب والسياسة ، إنما يريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسية مقياسا للأدب ، ونريد ألا نأخذ السياسة على علائها كما نأخذ الأدب على علائها ؛ وإنما الاحتياط محتوم في هذا ، فقد يكون الرقى السياسى مصدر الرقى الأدبى ، وقد يكون الانحطاط السياسى مصدر الرقى الأدبى أيضا . والقرن الرابع الهجرى دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الأحيان ، فيرقى الأدب على حساب السياسة المنحطة . أليس من المعقول اذا انقسمت دولة ضخمة كالدولة العربية ونجم في أطرافها الملوك والأمراء والتأثرون أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جدّ وكدّ ، ثم توفيق الى الاجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذى كان إبان القرن الرابع الإسلامى . وكان شئ مثله إبان النهضة الحديثة فى إيطاليا نشأ من تنافس المدن الإيطالية . وكان شئ مثله فى بلاد اليونان إبان القوة اليونانية فى القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية فى بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفى المستعمرات اليونانية الإيطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسى سبيلا الى الرقى الأدبى . فليس من شك فى أن السياسة العربية كانت قوية عزيزة أيام الرشيد والمأمون وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قويا شديدا

البأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتيني . وكان سلطان لويس الرابع عشر قوياً وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك في رقي الأدب الفرنسى إبان القرن السابع عشر . فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الادبية وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الأدب حيناً وتضطره الى الخمول والجمود حيناً آخر . فلا ينبغي أن يتخذ واحد من هذه الأشياء مقياساً للحياة الادبية كما لا ينبغي أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الاشياء ، انما ينبغي أن يدرس الأدب لنفسه وفي نفسه من حيث هو ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هي وتحدد لها عصورها الادبية الخاصة . فهذا أحد الأمرين اللذين يفضتانا في هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شر من هذا الأمر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرسمي قديكون طويلاً وقد يكون عريضاً ولكنه يرى من العمق . هو سطحي كما يقولون . هو قائم على الكذب والتضليل من جهة . وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يخيل الى صاحبه أنه قد أحاط بالادب والادباء مع أنه لم يحيط من الادب والادباء بشيء ، انما عرف جملاً وصيغاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرسمي الذي يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شيء جديد في أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الاسلاميين أو العباسيين ، وانما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا ، أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الاضمحلال ، لان التاريخ الادبي الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات الا شيئاً قليلاً اقتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به . وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك في أن جمهرة المتأدبين الآن لا تعرف عن امرى القيس والفرزدق وأبي نواس والبحتري شيئاً يذكر بالقياس الى ما كان يعرفه المتأدبون في القرن الخامس أو السادس فضلاً عن

القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يبقَ حظنا من العلم بالادب العربى وانما أضعفه وعماه وأنى عليه أو كاد . هو علم صورى ، الامر فيه كعلوم البلاغة حين انتهت الى ما انتهت اليه فى كتاب التلخيص أو فى هذا الكتاب الذى يدرس فى المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز ، والفصل والوصل ، والقصر والجناس . كانوا يعرفون هذا كله معرفة عليّة وقية متصلة بالادب اتصالاً قوياً . ولكن الرغبة فى الاختصار والايجاز والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا ، حتى أصبحت هذه الاشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، ويخيل الى حافظها - وهو يستظهرها - أنه قد أحاط بالعلم كله . وأمر التاريخ الادبى الآن كأمر هذه الفنون البيانية . لم يتكلف الباحث درس حياة امرى القيس وقراءة ديوانه والجد فى فهمه ، وهو يعلم أن اسمه حنّج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتلته بنو أسد ، وأنه ذهب الى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفانك » وما عم صباحا ايها الطلل البالى ولكن ما « قفانك » هذه ؟ وما « الا عم صباحاً » ؟ ما موضوعها ؟ ما اسلوبها ؟ ما قيمتها الفنية ؟ ما مكاتبتها من الشعر المعاصر لها ما مكاتبتها من الشعر الذى جاء بعدها ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الناس الذين قبلتا بينهما ؟ كل هذه مسائل لا تحظر للباحث على بال ، وهى لا تحظر للقارىء بل وبما ضاق القارىء بك ذرعاً اذا لفته الى هذه المسائل كلها او بعضها ، لأنك تقلقه وتزعجه وتشق عليه وتحاول ان تثيره عن هذا الكسل الذى اطمأن اليه اطمئناناً .

هذا النوع من البحث السطحى شر ، لأنه قاصر ولأنه عقيم ولأنه مرغّب فى الكسل ، مثبت للهمم حاث على الخمول ، ولأنه سبب انحطاط الحياة الادبية حقاً . ثم هو شر من ناحيه اخرى ليست اقل قيمة من كل ما قدمنا . فهو يأخذ الادب العربى على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم الا بانقسام العصور . ولكن

اكان الادب العربى كذلك ؟ او بعبارة ادق : اكان الادب العربى وحدة غير متجزئة طوال حياته ؟ كلا ! لم يكن كذلك الا قرنين على اكثر تقدير ، ولعله لم يكن كذلك قرنين كاملين . فليس هناك شك فى أن هذه البلاد الكثيرة التى اقتحمها المسلمون لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تاماً متصلاً يفنى شخصيتها فى شخصية العرب ، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بعيد الفتح . وما كاد القرن الرابع يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتتمايز فى الأدب والعلم والاقتصاد والسياسة ، والدين أيضاً . واذن فقد ظهرت الآداب القومية فى مصر وفى سوريا وفى بلاد الفرس وفى بلاد الأندلس . ومن الأثم العلى أن يتخذ أدب دمشق وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها . فقد كان الأدب منحطاً فى بغداد حين كان مزهراً فى القاهرة وقرطبة . وكان الأدب منحطاً فى القاهرة وقرطبة وحلب حين كان مزهراً فى بغداد أو فى دمشق . بل كان الأدب منحطاً فى دمشق حين كان مزهراً فى مكة والمدينة . وكان منحطاً فى بغداد حينما كان مزهراً فى البصرة والكوفة . واذن فأنماخذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية أيضاً . واذن فمن الأثم والجلل ان يتخذ بغداد مركزاً اديباً للمسلمين فى جميع اوقات الخلافة العباسية . لانها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الادبية التى تمثل فى مصر والاندلس وفى سوريا والفرس بل فى صقلية وافريقية الشالية ؟ لاتصنع بها شيئاً ، لانك لاتعرف منها شيئاً . تجهلها لانك لم تحاول ان تدرسها ولا ان تدرس يثاتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدرس الحواضر الاسلامية الكبرى ، متأثراً فى ذلك بهذا المذهب الرسمى العقيم مذهب انماخذ السياسة مقياساً للادب . فلتعدل اذن عن هذا المذهب ولتلتمس لنا منجأ آخر .

ب — المقياس العلمى

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخى الآداب فى فرنسا ظهروا إبان القرن

الماضى . وهم يتفنون فيما بينهم ويختلفون ، يتفنون في انهم يريدون ان يجعلوا تاريخ الادب علماً كغيره من العلوم الطبيعية ، ويختلفون في الطريق التي يسلكونها الى هذا الغرض . فأما اولهم وهو سانت بوف (١) « Sainte-Beuve » فيريد ان يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتاب والشعراء درساً نفسياً عضوياً (ان صح هذا التعبير) ، ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها . على نحو ما يصنع علماء النبات في ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه المعنوى والمادى الاثر الموفور فيما ينتج من الآيات الأدبية اليبانية ، واذا ندرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مهما تختلف فلا بد من أن يكون فيها تشابه ما ، والا لما استطاع الكتاب والشعراء أن يتفوقوا في العناية بفن من النثر أو فن من الشعر . فأنت اذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يتأيزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكون شخصياتهم ويحددها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه في استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين (٢) « Taine » فيمضى الى أبعد مما مضى سانت بوف ، فهو لا يعتمد مثله اعتياداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتد بها الا في احتياط وتردد ، ذلك لان القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على

(١) ليس من اليسر تعيين كتاب خاص من كتب سانت بوف يحدد التقارىء فيه نظرية سانت بوف في النقد مبسطة بطلاً ناهياً لأن آراءه كانت كثيرة التطور بحكم الظروف التي احاطت بحياته ولكن القراءة في تاريخ بور دو روال Port Royal وفي الصور الادبية وفي احاديث الاثنين تامل التقارىء صوراً دقيقة لهذه النظرية وأطوارها . على أن كتابا من كتب سانت بوف يمكن أن يصور مله في النقد والادب تصريحا مقاربا للذين لا تحب أو قاتلهم لقراءه الثائرة لكثير هو كتاب: شاتوبريان Chateaubriand et son groupe (٢) كتب تين كلها تصلح مرجعا لمن أراد تحقيق مله في النقد والادب ، وربما كان أقربها وأسهلها كتابه عن لافونتين وأساطيره وهو الذى نال به درجة الدكتوراه من أراد الإيجاز والسرعة فليقرأ مقدمته لتاريخ الاطباء الانجليز .

أشياء عامة . وما شخصية الكاتب أو الشاعر في نفسها ؟ ومن أين جاءت ؟ أتظن أن الكاتب قد أحدث نفسه أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكاراً ؟ وأى شئ في العالم يمكن أن يتكرر ابتكاراً ؟ أليس كل شئ في حقيقة الامر أراء لعله قد أحدثته وعله لأثر سيحدث عنه ؟ وأى فرق في ذلك بين العالم المعنوي والعالم المادي ؟ واذن فلا ينبغي أن تلتبس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه، وإنما ينبغي أن تلتبسها في هذه المؤثرات التي أحدثتها والتي يخضع لها كل شئ انساني .

الفرد ، ماهو ؟ هو أثر من آثار الامة التي نشأ فيها ، وأقل من آثار الجنس الذي نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملكانه وعيونه المختلفة . وهذه الاخلاق والعمادات والملكات والمميزات ماهي ؟ هي أثر لهندس المؤثرين العظيمين الذين يخضع لها كل شئ في هذه الدنيا : المكان وما يتصل به من حاله الاقليمية والجغرافية وما الى ذلك ؛ والزمان وما يستتبع من هذه الاحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الاحداث التي تخضع كل شئ للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر اذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان ، فينبغي أن يلتبس من هذه المؤثرات وينبغي أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه إنما هو تحقيق هذه المؤثرات التي أحدثت الكاتب أو الشاعر وأرغمت على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار .

وأما الثالث وهو روتبير (١) Brunetière ، فقمضي في هذه الطريق الى أبعد مما مضى صاحبا ، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الادب وأنواعه لنظريات

(١) يرجع في درس مقدمه الى دراسة قد لتاريخ الامبرهتري ، Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française ويرجع خامس الى كتابي تطور الانجاس Evolution des genres وتطور الشعر ثنائي Evolution du lyrisme

النشوء والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟
وإذا كان الكائن الحى خاضعاً بطبعه لقوانين النشوء والارتقاء أو
لقوانين التطور ، وكان الأدب أثرأ من آثار الانسان الذى هو كائن حى ،
فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت اذا فكرت فى أمر فن من
فنون الأدب فسترى أنه ينشأ ويتطور ويتحول من حال الى حال ، ويمضى
فى هذا التطور والتحول حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو
الذى تطور به الانسان وانهى الى من أصله الاول . وعلى غير هذا النحو
لا سبيل الى فهم الأدب حقاً . وإذن فليس شأن الكاتب أو الشاعر فى نفسه
عظيماً ، وإنما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التى يعالجها الكتاب والشعراء :
كيف نشأت ومن أين نشأت ، وكيف تطورت ، وإلى أين تطورت ؟ وخذ
مثلاً لذلك الشعر التمثيلى : انظر اليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ .
وما هذه الاسباب الدينية والسياسة والأدبية والاجتماعية التى عملت فى
انشائه . ثم انظر اليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جداً بين آثار
سوفوكل وأوريبيد وارسطوفان وما كان يأتيه أول الأمر المحققون باعبار
باكوس . ثم انظر اليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباينة ، حتى وصل
الى ما وصل اليه فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، مجتهداً دائماً فى أن تكون
حياته ملائمة للبيئة التى يعيش فيها . ثم انظر اليه كيف يمضى فى تطوره
هذا ، حتى اذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة
التي يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يميته ، واعتدت
الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقى من التمثيل
الشعري نفسه فى أن يلائم عصره وبيئته . . . وعلى هذا النحو يمضى صاحبنا
معنياً بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عناية بالأشخاص وعياداتهم .
وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التى

أنت على كل شيء في القرن الماضي، والتي خلبت العقول الأوروبية لجذتها وبعثتها. ولما آتت من الثمر الجدي الملبوس بهذه الاختراعات الكثيرة التي غيرت حياة الانسان تغيراً يوشك أن يكون تاماً. فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة عليية ما. ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن تحيا، ولم يكن بد لها من أن تلائم بين حياتها وبين بيتها الجديدة التي تحيا فيها، فلتأخذ هي أيضاً صبغة عليية ما. فأما الفلسفة فقد أسرع بها وأجست كومت^(١) إلى هذه الصبغة العلية الوضعية المعروفة، وأما التاريخ فقد أسرع به أصحابه^(٢)، إلى نحو من الفلسفة أول الأمر، ثم إلى نحو من العلم آخر الأمر، وهم لا يزالون يحدّثون إلى الآن وإلى غد في إثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم. وأما الأدب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة إليهم إلى هذه الصبغة العلية التي حاولوا أن يصبغوها بها. ولكن أوقفوا فيما حاولوا؟ كلا لم يوقفوا ولا يمكن أن يوقفوا، لانشيئنا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون موضوعاً صريحاً وإنما هو متأثر أشد التأثير واقواء بالذوق، وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام. وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوف، فسيكون موقفك منها موقفك من الآيات الفنية القيمة، وستجد في قراءتها لذة تعدل اللذة التي تجدها عندما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فيني أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوف؛ ولن تجد هذه اللذة العلية التي

(١) يرجع إلى كتابه العظم دروس في فلسفة الرعية Cours de philosophie positive

(٢) انظر كتاب الدخول إلى التاريخ تأليف سنيروس ولينوا

Introductions aux méthodes historiques, Secgnolos et Langlois

وكتاب المنهج التاريخي مطبوعاً على العلوم الاجتماعية تأليف سنيروس.

La méthode historique appliquée aux sciences sociales

لا تخلو من جفاء وحموضة عند ما نقرأ هذه الآثار . ذلك لأن سانت بوف لم يستطع أن يكون عالماً ولا أن يستنبط قوانين لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف من تأثيرها ، فانت تراه فيما يكتب وانت تسمعه و انت تحدث اليه وانت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه ، وتستكشفها في غير مشقة ولا عناء ، وانت تعرف انه كان متأثراً بالحلب في هذا الفصل . وكان متأثراً بالبنفس والحسد في ذلك الفصل . أفتظن أنك تستطيع ان تظفر من شخصية نيوتون ولا مارك ودروين وباستور في آثارهم العلمية الخالصة بمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف في آثاره الأدبية ؟ كلا ! لأن هؤلاء كانوا علماء ، ولأن هذا كان اديباً ؛ والعلم شيء والأدب شيء آخر .

لا سبيل اذن الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كاف في ان يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون عالماً . وهبته استطاع ان يبرأ من ذوقه ومن شخصيته وانت يعالج آثار الادباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في عمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وان تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه وبين الأدب الانشائي ، وأن يصبح جديداً لا يحبب هذا الادب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جديداً لا يميل الناس الى قراءته هو . ومتى رأيت رجلاً من المستعيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا ، لينفق وقته ويرفه على نفسه ويستدير في العلم اذن فيصبح تاريخ الادب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعني به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستعيرون . وقد يكون احتمال هذا يسيراً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذي يضطره اليه حرصه على أن يكون عالماً ، ففسّر لنا الظواهر الادبية واستنبط لنا قوانينها كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا بشيء ذي غناء ، ذلك لانهم بما يقل في البيت والزمان والجنس ومهما

يقول في تطور الفنون الادبية ، فستظل امامه عقدة لم تحل بعد ولن يوفق هو الى حلها ، وهي نفسية المنتج في الادب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية : ماهي هذه النفسية ؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وان يحدث ما يحدث من الآيات ؟

العصر ؟ فلم اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من ابناء فرنسا جميعاً ومن فرنسا خاصة ؟

البيئة ؟ فلم اختارت البيئة فكتور هوجو دون غيره من الفرنسيين ؟ الجنس ؟ فلم ظهرت مرايا الجنس كاملة أو كالكاملة في شخص فكتور هوجو دون غيره من الاشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلاً قوياً صحيحاً ؟ وبعبارة موجزة : سيظل التاريخ الأدبي عاجزاً عن تفسير النبوغ ، ولن يوفق هو الى تفسير النبوغ ، وانما هي علوم اخرى تبحث وتجد ، وقد تظفر وقد لا تظفر . ولن يستطيع التاريخ الأدبي أن يكون علماً متجاً حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ . وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع ان يفسر لنا ، بطريق علمية صحيحة ، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع ان يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه فلن يستطيع أن يكون علماً . والحق أني لا أفهم لم يحرص على أن يكون علماً ؟

مهما يكن من شيء ، فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المنهج العلمي كما عدلنا عن ذلك المنهج السياسي ، وأن نلتزم لنا منهجاً آخر غيرهما .

ج — المقياس الأدبي

وما أظن الا أنك قد أحسست هذا المنهج الثالث الذي نختاره ونقف عنده وتتخذة سبيلاً الى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه . أحسست هذا المنهج ولجته في كل ما قمنا من القصول . فنحن لا نطمئن الى أن يكون تاريخ الآداب علماً كله ، لأن ذلك يبرمه من شخصية المؤلف ويحرمه النوق

ويضطره الى أن يكون جافاً عقياً ، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من اللين والحفة والحصب بحيث يحجب الأدب الى الناس من جهة ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فناً كله ، لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ؛ وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما يقبى اليه من النتائج الابذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى نحو الاهواء جميعاً ، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى إفناء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ انى أحب أن أثبت في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكنى أحب أن أثبت الى جانبها أذواقاً وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أثبت هذه الأذواق والشخصيات قبل أن أثبت ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه الا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه الا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء ، والا فاني أنصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً ، وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء الى اذا أكرهت عليها كراهاً .

أما الامر الثاني فهو العقم : فكأن تاريخ الآداب يضطر الى الجذب والعقم حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجذب والعقم حين يكتفى بأن يكون فناً كله لأنه يضطر نفسه الى شيء من القصور اعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذي لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله واهوائه ، وإنما

هو بعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب .
فاريخ الآداب اذن يجب أن يحتب الاغراق في العلم ، كما يجب أن يحتب
الاعراق في الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الامرين سبيلا وسطاً . ومع ذلك فانا
أحس أن لا بد من معالجة هذه المسألة بشئ من الوضوح والجلالة . فلنلاحظ قبل كل
شئ . أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من العلوم الصرفة التي
لا أثر فيها للفن . وهو مضطر الى أن يتقن هذه العلوم اتقاناً ويحسن الانتفاع بها :
فهو مضطر مثلاً الى أن يتقن قه اللغة . ولست أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب
لا يتقن لغة الآداب التي يريد أن يؤرخها ؛ وليس قه اللغة من الفنون ، وليس
للذوق الشخصي والمهوى الشخصي أثر في علمنا هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه .
وهو مضطر أيضاً الى أن يتقن علوم النحو والصرف والبيان والتاريخ ، وإلى
أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها . ثم هو مضطر فوق هذا كله الى
أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها فيعرف كيف يستكشف النص الأدبي ،
فاذا استكشفه فكيف يقرؤه . فاذا قرأه فكيف يحققه ويضبطه ، فاذا فرغ
من هذا كله فقد فرغ من عملية ، الاعداد ووصل الى عمله الأدبي الصرف
الذي يظهر فيه ذوقه وتجلي فيه شخصيته . أريد أن أدرس شعر أبي نواس ،
فأنا مضطر أول الأمر الى أن أبحث عن هذا الشعر — ولهذا البحث المنظم
قواعده وأصوله — فاذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه وأحقق
نصوصه وأقارن مقارنة عليية دقيقة بين النسخ التي تشتمل عليه ، فاذا استخلصت
من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى اليه بحجتي واختياري ، فأنا
مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقب الذي يريد أن يفهم ويفسر
ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية ؛
فاذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت
خصائصه وميزاته ، مستعيناً في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ

أجني لا أعرف كيف أترجمه الى العربية « L'erubition » فقد انتهى القسم العلمى الخالص من عملي كؤرخ للاداب وبدأ القسم الفنى الذى أجهده ما استطعت فى أن أخفف تأثير شخصيتى فيه، ولكنى أعتمد فيه، سواء أردت أم لم أرد، على الذوق. وهذا القسم هو النقد. فهما أحاول أن أكون عالماً ومهما أحاول أن أكون « موضوعياً » — ان صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبى نواس الا اذا لامت نفسى ووافقت عاطفتى وهواى ولم تثقل على طبعى ولم ينفر منها مزاجى الخالص. أنا اذن عالم حين أستكشف لك النص واضبطه واحققه وأفسره من الوجهة النحوية واللغوية، وأزعم لك ان هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح: ولكنى لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفنى من هذا النص. واذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك ايضاً أن تنكره، وإنما لك أن تنظر فيه فاذا وافق هواك فذاك، وان لم يوافق هواك فلك ذوقك الخالص.

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه الى هذين القسمين: القسم العلمى، والقسم الفنى. ولكن هذين القسمين ليسا متباينين، فليس الكتاب من كتب التاريخ الادبى ينقسم الى جزئين احدهما علمى والآخر فنى، وإنما الحقيقة الواقعية أن القسم العلمى الخالص يستقل فى كثير من الاحيان. فينفرد فريق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها، وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة فى ظاهر الامر فيقتلها بحثاً واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب الممتعة. أولئك يمتنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها ونقدها من الوجهة المادية الصرفة: من جهة الخبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما انتقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت فى ايديهم من الملاك. وهؤلاء يمتنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة، ومن

حيث هو متصل بالعصر اللغوى الذى أنشئ فيه أو غير متصل ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما للؤلؤف من حظ فى العلم بلغته وإتقانه ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للغات الاجنبية من تأثير فى لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه فى آثار غيره من المعاصرين له ، ويلتمسه فى آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتمسه أحيانا فى آثار الذين سبقوه فهتدوا لوجوده ونفوثه وأعدوا المؤثرات المختلفة التى عملت فى تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد فى تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبينه وجنسه وفى تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومثل هذا النوع من البحث العلمى الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين عن الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود الحسبة فى حقيقة الامر والتى يزدريها فى كثير من الاحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يهر لضخامته وغلظته ؛ نقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الادبى الصحيح . فلو أن عالماً فرنسياً مثلاً أراد أن يضع كتاباً فى تاريخ الادب الفرنسى مستوفياً لشرائط البحث العلمى القفى جميعاً لما وفق الى شئ مما يريد ولا وفق حياته فى غير غناه ولم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا اليهم قد مهدوا له سبيل البحث ، ووضعوا بين يديهم خلاصات قيمة لهذا الدرس القوى العنيف الحسب الذى تناولوا به أعناء الحياة الادبية الفرنسية فى عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التى تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جرا . وانت تستطيع أن تنظر فى المجلات الادبية الفرنسية مثلاً سواء منها

ما يصدر لجمهور المستعيرين كجلة المالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كجلة العلماء ، لتعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود في التحز العلمى الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل اذن هذا التحز العلمى من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغل هو يستمر نتائج به يضيف إليها جهده العلمى الخاص وجهده الفنى الخاص ايضا ، ومن هذه الجهود كلها يتم له فى كتابه هذا المزاج الذى نسبه تاريخ الآداب والذى نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والنزوق جميعا .

٨ — متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك فى وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذى ليس علما كله ولا فنا كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهاكفون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون الى وضع الكتب فى موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو ، الى ما يحتاج اليه من شخصية قوية لها من النطق الادبى حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الادبية التى أشرنا الى بعضها حظ عظيم أيضا ، يحتاج الى شيء آخر لابد له منه وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التى لا تحصى ، وإلى تهيئة للمواد الاولى لئلا يصح هذا التعبير ، يحتاج الى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرهما ويعدّها للدرس والفهم ، يحتاج الى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . وإذا كان المؤرخ لا يستطيع ان ينهض وحده يحض هذا العبء فلا بد من أن ينهض بهذا العبء قبله هؤلاء العمال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم فى دور الكتب ويرون أنفسهم أسعد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو تحقيقه أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول أن الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفني ، ذلك لأن هذه الجهود المنفردة لم تبذل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والإسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون اللغة العربية قهها على نحو ما يدون قه اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم اللغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يمن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك - معتمدة على النصوص الصحيحة - تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلفة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لانكاد نعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب التراجم والطبقات ؟

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني العربي لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الأمم الإسلامية التي تكلمت العربية بمجهولة أو كالمجهولة ، لانسئى من ذلك الأهواله الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الإسلام . لابد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء ينقسمونه فيما بينهم ؛ حتى إذا آثرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها مؤرخ الآداب في وضع تاريخ قيم تمتع ، يختصر كل هذه الجهود ويعطى منها

للبستيرين والطلاب صورة تحب الهم الأدب وترغبهم فيه وتمحهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه الجهود لم تبدل ، وما دامت هذه النتائج المخففة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لأدب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ان لفظ التاريخ نستعملها نحن الآن فيما يستعمل فيه الاجانب لفظ « Histoire » .

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه ارسطوطاليس عند ما كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً من بعض الوجوه ، كما أن التاريخ الطبيعي معناه الوصف العلمي للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الأشياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة فلا بد له من العلم بما يصف . وما رأيك فيمن يصف ما يجمل ؟ هو إما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الأدبية والعلمية والفنية والسياسية ، فهم لا يعرفونها لأنهم لم يحشوا عنها ولم يتمسوها في مصادرها وإنما قرأوا صحفاً في الأغاني وغير الأغاني ، قلدوا وأسرفوا في التقليد أو أسرفوا فأسرفوا في المبالغة ، يكذبون حين يرسلون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها الكتاب والشعراء ، لأنهم لم يقرأوا الكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن تصدق مطمئناً ، فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتألمون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحرى كله قراءة فضلاً عن الدرس والنقد التحليلي ، وأمر الشعراء جميعاً كأمر البحرى عند هؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولاً ، لأن الذين يتكفون تعليمه ونشره مجهولونه ، وهم مجهولونه لأنهم لا يقرأونه ، وإن قرأوه أو قل ان قرأوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . واذن فليس من الغلو ولا من

التشاؤم ولا من شيط المم في شيء أن قول إن هذا الجيل الذى نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل — ولية يستطيع — هو أن يعنى بكلية الآداب ومدرسة المعلمين عناية تمكنهما من إخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا الى أمثالهم فى أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على تهيئة الأرض وإعداد مواد البناء . فإذا تبيناً لهم من ذلك شيء ملائم فقد يمكن أن ينتظر البدء فى وضع تاريخ الآداب .

٩ — الحرية والآداب

على أن هناك شرطاً أساسياً آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ، لأنه ليس ضرورياً بالقياس الى تاريخ الآداب وحده بل هو ضرورى بالقياس الى الآداب الانشائي ، وهو ضرورى بالقياس الى العلم ، وهو ضرورى بالقياس الى الفلسفة ، وهو ضرورى بالقياس الى الفن ، وهو ضرورى بالقياس الى الحياة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأي .

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ، فلن أحديثك عن حرية الرأي كما تعود أصحاب القانون والستور والصحف أن يحدثوك عنها ، وأكبر ظنى أنك تعلم من هذا الحديث مثل ما أعلم ، وأنت تقس الحرية كما أقفسها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، إنما أريد أن أحديثك عن هذه الحرية التى يطمع فيها كل علم ناشئ ، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة ، هذه الحرية التى تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مدنياً بحياته لعلوم أخرى أو فنوناً أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظهر الآداب بهذه الحرية التى تمكنه من أن يدرس لنفسه ، التى تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة ، فالآداب عندنا وسيلة الى الآن ، أو قل إن الآداب عند الذين يطمون ويحتكرونه

وسيلة منذ كان عصر الجود العقل والسياسى ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها ، وإنما تدرس من حيث هى سبيل الى تحقيق غرض آخر ، وهى من هذه الناحية مقدسة ، وهى من هذه الناحية مبتذلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبتذلة فى وقت واحد . ولكنها فى حقيقة الأمر مقدسة ومبتذلة : مقدسة لأنها لغة القرآن والدين ، وهى تدرس فى رأى أصحاب الأدب القديم من حيث هى وسيلة الى فهم القرآن والدين . ومبتذلة لأنها لا تدرس فى نفسها ، ولأن درسها إضافى ، ولأن الاستغناء عنها قد كان يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ؛ لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لأن الله قد أخذ الناس يدرسها والعلم بها ، تدرس لأنها تحقق منافع الناس فى الدنيا والآخرة . اللغوى الآداب إذن مقدسة ومبتذلة . وهى من حيث هى مقدسة لا تستطيع أن تخضع للبحث العلمى الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمى الصحيح والبحث العلمى الصحيح قد يستلزم القبول والتكذيب والانكار ، والشك على أقل تقدير . وما رأيتك فى الذى يعرض الأشياء المقدسة لثل هذه الأعراض اوهى من حيث هى مبتذلة لا تستطيع أيضاً أن تخضع للبحث العلمى الحديث ، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهى وسائل ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة والآداب وعلومهما وهى قشور ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى باللباب ؟ وعلى هذا النحو يصبح الدرس العلمى للغة والآداب خطراً من جهة ، ومزدري مهيناً من جهة أخرى . وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئ وينمى ويمكنه من الازهار والثمار وهو خطر مهين فى وقت واحد ؟

أظن أنك استطعت الآن أن توافق على أن الحرية بهذا المعنى شرط

أساسي لنشأة التاريخ الأدبي في لغتنا العربية . فأننا أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف ، كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات ، لا أخشى في هذا الدرس أى سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال ، أتظن أن في مصر مثلاً سلطة تستطيع أن تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيها من مذاهب التطور والنشوء والارتقاء وما إلى ذلك ؟ كلا ! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات في العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال ، لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هي غايات لا وسائل . وقد وصل الأدب في أوروبا الآن إلى هذه الميزة ، ووصل بعد جهد ومشقة ، ولم يصل إلا في هذا العصر الأخير ، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس لنفسه ، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء ، وأصبح خصومه لا يحاربونه بالسلاح الإداري أو القضائي كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمي الأدبي الخالص ، فيقيمون الحجج ويتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية ، وإلا فإلى أدرس الأدب لا أعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكتبني بنشر ما قال القدماء ؟ وما إلى أدرس الأدب لا أقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية عليية ؟ ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لا أكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للالحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين وأنا أكتفي من

هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني ؟ تستطيع أن تصدقي فأنا أؤثر أي صناعة من الصناعات مهما تكن مهينة مزدرة على صناعة الادب كما يفهمها هؤلاء الذين يدرسون الادب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة فلا يكتبون ولا يدرسون إلا إذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أمحاء تصرفها . أليس المؤرخون جميعا ، ان كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا القول أو الكرات على أن يكونوا أدوات في أيدي السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق !

الادب في حاجة إذن الى هذه الحرية ، هو في حاجة الى ألا يعتبر علما دينيا ولا وسيلة دينية ، وهو في حاجة الى أن يتحرر من هذا التقديس ، هو في حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار ، لان هذه الاشياء كلها هي الاشياء الخصبه حقاً . واللغة العربية في حاجة الى أن تتحلل من التقديس ، هي في حاجة الى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الادب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الادب حقاً ويظهر حقاً ويؤتي ثمرات قيمة لدينا حقاً . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشريح الجسم الانساني لانه كان مقدساً لا ينبغي أن يمس بما يهينه ؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك في علوم الطب وفي فنون التصوير والنمثيل ؟ ثم أتذكر يوم أبيع للناس أن يدرسوا جسم الانسان بالتشريح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق ؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الاثر في العلوم الطبيعية وفي الفنون الطلية ، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والنمثيل استقامة صحيحة منتجة ؟ هذا بعينه شأن اللغة والادب : لن توجد العلوم اللغوية الادبية ولن تستقيم فنون الادب إلا يوم تتحلل

اللغة والادب من التقديس ويباح لنا أن نخضعها للبحث كما تخضع المادة
لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التي نطلبها للادب لن نال لاناتمناها ،
فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الامل وحده مستجاً ، وما كان يكفي أن
تمنى لتحقيق أمانيك . إنما ننال هذه الحرية يوم نأخذها بأنفسنا لا نتظر أن
تمنحنا أيأها سلالة ما ، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقاً للعلم ، وقد
أراد الله أن تكون مصر بلداً متحضراً يتمتع بالحرية في ظل الدستور والقانون .
فلنكن قاعدتنا اذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم
القرآن والحديث فقط ، وإنما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء
الى تدوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام .

الكتاب الثاني

الجاهليون لغتهم وأدبهم تمهيد

وهذا نحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد ، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيوزرون عنه ازوراراً . ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة . وليس سرّاً ما تحدثت به إلى أكثر من مائتين .

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقفتها من تاريخ الأدب العربي . وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقيد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكترث بازورار المزور . وأنا مطمئن إلى أن هذا

البحث وإن أسخط قوماً وشق على آخرين، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتد فيها اللجاج بينهم ؛ وخيل الى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصمين . ولكنهم اعتقد أن المختصمين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التي يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والاساليب التي تصطبغ في هذه الفنون والمعاني ، والألفاظ التي يعتمد اليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث الى الناس بمواقف نفسه أو نتائج عقله . ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعري ، وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنه .

نحن بين اثنتين : إما أن نقبل في الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا نتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذي لا يخلو منه كل بحث والذي يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمعي أو أصاب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى الكسائي أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فلست أريد أن أقول البحث ، وإنما أريد أن أقول الشك ، أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت إن لم يتبها الى اليقين فقد يتبها الى الرجحان .

والفرق بين هذين المذهبين في البحث عظيم ، فهو الفرق بين الايمان الذي يعمد على الاطمئنان والرضا ، والشك الذي يعمد على القلق والاضطراب وينتهي في كثير من الأحيان الى الإنكار والجحود . المذهب الأول يدع كل شيء حيث تركه القدماء لا يناهه بتغيير ولا تبديل ولا يمس في جملة وتفصيله إلا رقيقاً . أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب . وأخشى ان لم

يجمع أكثره أن يحومنه شيئاً كثيراً .

ولندع هذا التحرم من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من

الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهى فيها الى الحق .
فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة ممبّنة ، والامر عليهم سهل يسير .
أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر
والأندلس على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت
كثيراً من الشعر ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء
أسماء معروفة محفوظة مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يحتفلون فيها ؟
أليس قد أجمع هؤلاء العلماء على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من القصائد
والقطوعات حفظه عنهم روايتهم وتناقله عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين
فدون في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن يبقى الى أيامنا ؟ واذا كان العلماء قد
أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء وضبطوها ونقلوا اليها آثار
الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا راضين به مطمئنين اليه .
فاذا لم يكن لأحدنا بدّ من أن يبحث وينقد ويحقق فهو يستطيع هذا دون
أن يجاوز مذهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا في الرواية ببعض الاختلاف
وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت . فلنوازن بينهم ولنرجح رواية على رواية
ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولنقل : أصاب البصريون وأخطأ الكوفيون ، أو
وفق المبرّد ولم يوفق ثعلب . لنذهب في الأدب وفقونه مذهب الفقهاء في
الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد : هذا مذهب أنصار القديم ، وهو المذهب
الذائع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً ، مضت عليه مدارس الحكومة
وكتبا ونهاجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .

ولا ينبغي أن تحدك هذه الالفاظ المستجدة في الأدب ، ولا هذا

النحو من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئاً من الترتيب والتنظيم ؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا يمس الباب ولا الموضوع . فإزال العرب ينقسمون الى بائنة وباقية ، والى عاربة ومستعربة . ومازال أولئك من جرُّهم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل . ومازال امرؤ القيس صاحب « قنابك » ، وحرقة صاحب « لحولة » أطلالاً وعمر بن كلثوم صاحب « ألا هبى . . . » وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها ينقسم الى شعر وثر ، والنثر ينقسم الى مرسل ومسجوع ، الى آخر هذا الكلام الكثير الذي يُفرغه أنصار القديم فيما يضعون من كتب وما يلقون على التلاميذ والطلاب من دروس .

هم لم يمتبروا في الأدب شيئاً . وما كان لهم أن يمتبروا فيه شيئاً وقد أخذوا أنفسهم بالاطمئنان الى ما قال القدماء وأغلغوا على أنفسهم في الأدب باب الاجتهاد كما أغلغله الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام .

وأما أنصار الجديد ، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية ، تقوم فيها عقاب لا تكاد تحصى . وهم لا يكادون يمشون إلا في أناة وريث هما الى البطء أقرب منهما الى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان أوهم لم يرزقوا هذا الايمان والاطمئنان . وقد خلق الله لهم عقولاً تجد من الشك لنة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها ، وسواء عليهم واقفوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم وبينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون الى ما قال القدماء ، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملكم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهنالك شعر جاهلي ؟ فإن كان هناك شعر جاهلي فما السبل الى

معرفة؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يتأزم غيره؟ وبمضون في طائفة من الاستلة يحتاج لها الى روية وأناة والى جهود الجملات العلية لا الى جهود الافراد. هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من جرم، وهؤلاء من ولد اسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المثلوات؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم غخطين؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذى ينهبه المجددون عظيمة جليلة الخطر، فهي الى الثورة الادبية أقرب منها الى كل شيء آخر. وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يحدون ما أجمع الناس على أنه حق لاشك فيه.

وليس حظ هذا المذهب متنبأ عند هذا الحد، بل هو يجاوزه الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً، فهم قد يتنهبون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ. وهم يقتنون الى الشك فى اشياء لم يكن يباح الشك فيها. وهم بين اثنتين: إما أن يحدوا أنفسهم ويحدوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا؛ وإما أن يعرفوا لانفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه، فيتعرضوا لما ينبغي أن يتعرض له العلماء من الاذى، ويحتملوا ما ينبغي أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين.

ولست أزعم أنى من العلماء. ولست أتمدح بانى أحب أن تعرض للاذى. وربما كان من الحق أنى أحب الحياة الهادئة المطفئة وأريد أن أذوق لذات العيش فى دعة ورضا. ولكنى مع ذلك احب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن الى الناس ما انتهى اليه بعد البحث والتفكير؛ ولا أكره أن آخذ نصيبى من رضا الناس عني أو سخطهم عليّ حين أعلن اليهم ما يحبون أو

ما يكرهون . واذن فلا تعتمد على الله ، ولا حدثك به في صراحة وأمانة وصدق ، ولا تجنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس مالم يألفوا في رفق واثانة وشيء من الاحتياط كثير .

وأول شيء ألتجؤك به في هذا الحديث هو اتقى شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك ، أو قل ألح على الشك ، فأخذت أبحث وافكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى بي هذا كله الى شيء لا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك ان الكثرة المطلقة بما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء . وإنما هي متحلة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لأشك في ان ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي . وأنا أقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنني مع ذلك لا أتردد في اثباتها واداعتها ، ولا اضعف عن أن أعلن اليك والى غيرك من القراء أن ما تقرؤه على انه شعر امرئ القيس أو طرفه أو ابن كثوم أو عنتره ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزع مع هذا كله أن العصر الجاهلي القريب من الاسلام لم يضع ، وأنا نستطيع أن تصوّره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً . ولكن بشرط ألا نتمد على الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية أخرى . وسنساألني : كيف انتهى بي البحث إلى هذه النظرية الخطرة ؟ ولست أكره أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لأجيبك عليه . ولا أجل أن أجيبك عليه اجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك في طائفة مختلفة من المسائل ، وسرى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها الى نتيجة

واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الاسلام ووقوف حركة الفتح، وما بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد القرس وفي الشام والجزيرة والعراق ومصر، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام وبعده، وما بين اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الاسلام وما أحدثت من تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، وما بين هذا كله وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الاسلام وكان لها أثر قوى جداً في الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي انتحل وأضيف الى الجاهليين . وهذه المباحث التي أشرت اليها ستنتهي كلها الى تلك النظرية التي قدمتها : وهي أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء .

ولكنني مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ؛ لأنني لم أقف عندها فيما بنى وبين نفسي بل جاوزتها وأريد أن أجوزها معك الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها ، ذلك هو البحث الفني واللغوي . فسيتهي بنا هذا البحث الى أن هذا الشعر الذي ينسب الى امرئ القيس أو الى الأعشى أو الى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسيتهي بنا هذا البحث الى نتيجة غريبة ،

وهى أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله، أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث. فهى إنما تكلفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.

فاذا اتبيننا من هذه الطرق كلها إلى غاية واحدة هى هذه النظرية التى قدمتها، فسنتعهد فى أن نبحت عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً. وأنا أعتزف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسر، وبأنى أشك شكاً شديداً فى أنه قد ينتهى بنا إلى نتيجة فرضية. ومع ذلك فسنحاوله.

٢ — منهج البحث

أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضطرهم إلى أن يتأولوا ويتمحلوا وينهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير والكشف عن الأعراض التى أرمى إليها. أريد أن أريح الناس من هذا اللون من ألوان التعب. وأن أريح نفسى من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج إلى مناقشة. أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناول من العلم والفلسفة. أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استخدمته «ديكارت» للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً. والتأثر جميعاً يعلمون أن هذا

المنهج الذى سنخط عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقواما وأحسنها أثرا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا، وأنه قد غير مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنانين فى فنونهم، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به هذا العصر الحديث .

فلنصطح هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء، ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ أدينا وأرجلنا وروسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشغلاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية ؛ يجب ألا نقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح، ذلك أنا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فنسقط إلى المحابة وإرضاء العواطف، وسنفل عقولنا بما يلائمها، وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أقصد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عربا يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماء يتعصبون على العرب، فلم يبرأ عليهم من الفساد، لأن المتعصبين للعرب غلوا فى تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا فى تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين فى حب الاسلام، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحجبه وإياه، ولم يعرضوا للبحث علمى ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يمد الاسلام ويعزه ويعلى كبريته، فما لام منهم بهذا أخذوه، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير

مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فأتروا في حياتهم بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تمصبوا على الاسلام ونحوا في بحشهم نحو الغرض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الاهواء . لتركوا لنا أدبا غير الأدب الذي نجد بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا العناء الذي تنكفه الآن . ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي قوله في كل شيء . فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب « ديكارت » منذ العصور الأولى ، لما احتاج « ديكارت » إلى أن يستحدث منهجه الجديد . ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب « سينيوبوس » لما احتاج « سينيوبوس » إلى أن يستحدث منهجه في التاريخ . وبعبارة أدنى الى الایجاز : لو أن الانسان خلق كاملا لما احتاج إلى أن يطلع في الكمال .

فلنعد لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية بما أفسد عليهم العلم . ولنجهتد في ألا تأثر كما تأثروا ، وفي ألا تفسد العلم كما أفسدوه . ولنجهتد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو النقص منهم . ولا معينين بالملازمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي ، ولا وطين حين ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الاهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية . فان نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل بحسنا العلمى إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء . وليس من شك في أننا سنتلقى أصدقاء سواء اختلفنا في رأى أو اختلفنا فيه ، فإكان اختلاف الرأى في العلم سبباً من أسباب البغض ؛ إنما الأهواء والمواقف هي التي تنتهى

بالناس إلى ما يفسد عليهم الحياة من البغض والعداء .
فأنت ترى أن منهج « ديكارت » هذا ليس خصباً في العلم والفلسفة
والآداب فحسب ، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضاً .
وأنت ترى أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون
فيه وحدهم ، بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . وأنت ترى أني غير
مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم
ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه
ألا يقرأوا هذه الفصول ، فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً

٣ - مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن

لا في الأدب الجاهلي

على أني أحب أن يعلمن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون
عليه ويحذرون شيئاً من اللذة في أن يمتدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة
جاهلية اتقضى عصرها بظهور الاسلام ، فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون
ولن يقطع السيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويحذون في درسها
ما يتغنون من لذة علمية وفنية ، بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا ، فأزعم أني
سأستكشف لم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة
الجاهلية ، أو بعبارة أصح : يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها ، إلى حياة
جاهلية قيمة مشرقة متممة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات
وغيرها مما ينسب إلى الشعراء الجاهليين . ذلك أني لا أنكر الحياة الجاهلية
وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي يسمونه الأدب الجاهلي ، فإذا أردت
أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إلا الطريق امرئ القيس والتابع والأعشى
وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صفيح لأنني لا أتي بما ينسب إليهم ، وإنما

أسلك إليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته ،
أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي ، ونص القرآن ثابت
لا سبيل إلى الشك فيه . أدرسها في القرآن ، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين
عاصروا النبي وجادلوه ، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن
نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام .
بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه ، فلست أعرف أمة من الأمم القديمة
استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تتجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية .
فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرجير وذو الرمة والأخطل
والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة
وبشر بن أبي خازم .

قلت إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين
تسمعا ، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا فليس من اليسير أن نفهم أن
الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة
هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يحبون به حين
يسمعونه أو ينظرون إليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاءوا القرآن
وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسرار
ودقائقه . وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدا
كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ولا
ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه ، جديداً
فيما يدعو إليه ، جديداً فيم شرع للناس من دين وقانون . ولكنه كان كتاباً
عربياً ؛ لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره ، أي
في العصر الجاهلي . وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يمتدحون من الوثنية ،
وفيه رد على اليهود وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس .

وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ؛ وبجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحدهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه ، وضحوا في سبيل تأييدهم ومعارضته بالأموال والحياة .

أقرى أحداً يحفل بي لو أنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر ؟ ولكنني أغبط النصارى حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات ، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاء . ذلك لأنى أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحمىها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهودية فعارضه اليهود ، وهاجم النصرانية فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه إلى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً ، ثم انتهت إلى الحرب والقتال .

وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للاسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا ؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن يشته نصرانية . إنما كانت وثنية في مكة ، يهودية في المدينة . ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نَجْران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة . وفي الحق أن الاسلام لم يكده يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلح ، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده .

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب . فهو يطل منها ما يطل ، ويؤيد منها ما يؤيد . وهو يلتق في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس . وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الأدب الذي يضاف إلى الجاهليين والبحث عنها في القرآن !

فأما هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيظهر لنا حياة غامضة جافة برية أو كالبرية من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية ، وإلا فأن تجد شيئاً من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنتره أو ليس عجباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين !

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدل . فاذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغناء لجأوا إلى الكيد ، ثم إلى الاضطهاد ، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبق ولا تنز . أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحي في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثل هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الإيمان بدينها ، ولها الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما وضحت . وقل مثل ذلك في اليهود : وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ؛ وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لا نجد في هذا الشعر الجاهلي ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة

على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاوراة وفيهم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي يتفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا إلى حلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما إلى ذلك .

أقطن قوما يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة ، أقطن هؤلاء القوم من الجهل والغبوة والغفلة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ! كلا لم يكونوا جاهلاً ولا أغنياً ولا غلظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافة ؛ وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نختاط ، فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك ؛ وإنما كانوا كثيرهم من الأمم القديمة وكثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يتنازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ؛ وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحدثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين يقولون يوم يسألون : « رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا » . إلى ! والقرآن يحدثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين . أليس هو الذي يقول : « الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ الْأَعْرَابُ حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ » . أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال إلى . فالقرآن إذن يمثل الأمة العربية على أنها كانت كثيرها من الأمم

القديمة ، فيها الممتازون المستيريون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة وامتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحيانا .

والقرآن لا يمثل الأمة العربية متدنية مستنيرة لحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجى ولا يعرفها العالم الخارجى ، وهم يبنون على هذا قصايا ونظريات ، فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامى : لم يتأثر بحضارة الفرس والروم . وأنى له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لاصلة بينها وبين الأمم المتحضرة . كلا ! القرآن يحدثنا بشئ غير هذا ، القرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزابا وفرقهم شيعا . أليس القرآن يحدثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب الى حزبين مختلفين : حزب يشايح أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ! أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدى بهذه الآيات : « أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ اللَّهُ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ » .

لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين ، فأتى ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادى بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة : « لَا إِلَافَ قُرَيْشٍ إِلَّا فِيهِمْ رِحْلَةَ الْشَّاءِ وَالصِّيفِ » وكانت إحدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم ،

والأخرى الى اليمن حيث الحبشة أو القرس .

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب الى بلاد الحبشة .
 ألم يهاجر المهاجرون الأولون الى هذه البلاد وهذه السيرة نفسها تحدثنا
 بأنهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد القرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى
 مصر . فلم يكونوا اذن معزولين ، ولم يكونوا اذن بنجوة من تأثير القرس والروم
 والحيش والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ،
 ولم يكونوا جاهلولا غلاظا ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس
 الى الأمم الأخرى ، كذلك يمثلهم القرآن . بل هو يمثل من حياتهم وجهاً
 آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التي أشرنا اليها آنفاً . وقد تعود الباحثون
 عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بمحظ عظيم من العناية ، لأنهم
 يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها ، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة
 العرب الاقتصادية الداخلية والذي يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم
 وطوائفهم ؛ فأنت تستطيع أن تقرأ امرأ القيس كله وغير امرئ القيس
 وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهل كله دون أن تظفر بشيء ذي غناء
 يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم . فكما أنك عرفت
 من القرآن وحده ان قد كانت للعرب حياة تجارية خارجية وصلت بينهم وبين
 الأمم الأجنبية فستعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ، ان قد كانت للعرب
 فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور النبي ، لعل سوءها
 كان من الأشياء التي حجب الاسلام الى قلوب ناس كثيرين منهم . فقد
 رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب الى مستبشرين ومتأزمين من
 ناحية ، وإلى جهال مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال
 المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت إذا
 قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب إلى فريقين آخرين : فريق الأغنياء

المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا ، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرايين أو يستنوا عنهم . وقد وقف الاسلام في صراحة وحزم وقوة إلى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين وناضل عنهم وذاذ خصومهم والمسرفين في ظلمهم ، وسلك في هذا النضال والذباد مسالك مختلفة ، سلك فيها مسلك القوة والعنف حين حرم الربا وألح في تحريره ، ومثل الذين يأكلون الربا بالذين يتخططهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله وينروا ما بقى من الربا ، وآذنتهم بحرب من الله ورسوله ان لم يفعلوا . وسلك فيها مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها أصحاب الأموال في البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرصاً يقدمه صاحبها إلى الله على أن يرد إليه مضاعفاً يوم القيامة ، وسلك فيها مسلكاً بين بين فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للأغنياء . وسد حاجة الفقراء .

أقطن أن القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا والحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو الى ذلك . فالتمس لى هذا أو شيئاً كهذا في الأدب الجاهلي ، وحديثي أين تجد في هذا الأدب شعره وثره ما يصور لك نضالاً ما بين الأغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذى لا يمثل فخر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرر وما يعرضه لمن أذى ، والذى لا يمثل طغيان الغنى وإسرافه في الظلم والبطش وامتصاص دماء المعدمين . ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من اطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة ؟ ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من اطلق لسانه مرة بما يمثل كبريله وتسطله على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هناء الناحية وحدها من الحياة لاقصادية

الداخلية وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التي كنا نتظر أن يمثلها الشعر لأنها خفيفة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ، هذه الناحية التي تظهر لنا الصلة بين العربي والمال ، هذه الناحية التي إن فكرنا فيها قليلاً لم نلبث أن نتساءل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم كاذب ، فالشعر الجاهلي يمثل لنا العرب أجواداً كراماً مهينين للاموال مسرفين في ازدرائهم ؛ ولكن في القرآن الحاسا في ذم البخل والحاسا في ذم الطمع ، فقد كان البخل والطمع اذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية . ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الاسراف في ماله وعن ظله والبنى عليه ، ويكفي أن تقرأ هذه الآية : **وَالَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا** ، لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب في الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجواداً متلفين للبال مهينين لكرامتهم وإنما كان منهم الجواد والبخل وكان منهم المتلاف والحريص وكان منهم من يزدري المال ومنهم من يزدري الفضيلة والمعاطفة في سبيل جمعه وتحصيله . وفي الحق أن العرب كانوا كذلك . وفي الحق أن هذا ملائم كل الملائمة لما يمثلها القرآن من حياة العرب المتحضرين في مكة والمدينة ، فقد كانت التجارة قوام الحياة في هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة في الأمم القديمة فهو مضطر إلى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية والاجتماعية التي تتصل بحب المال وجمعه والتي لا يظهر الأدب الجاهلي منها شيئاً . ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة ، بل يدل القرآن على أكثر من هذا ، يدل على أن الثورة التي جاء بها الاسلام لم تكن ثورة دين ليس غير وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يمضي في تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب إلى أبعد

مدى ، فانظر إليه كيف يدق في تنظيم الصلة بين الدائن والمدن فيأمر باللين
واظهار المعسر حتى يوسر . حتى إذا فرغ من هذا الأمر بالمعروف والحق على
الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين في دقة وحزم وعدل وحرص تنظيمياً لا أعرف
أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والاموال . يا أيها الذين آمنوا إذا
تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب
كاتب أن يكتب كإعلاء الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ذره ولا
يخس منه شيئاً فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن
يعمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر
إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه
صغيراً أو كبيراً إلى أجل ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى الاتزان أوا
إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها
وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فانه فسوق بكم
واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وإن كنتم على سفر ولم تجدوا
كاتباً فرهان مقبوضه فان أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق
الله ربه ولا تكتموا الشهادة من يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم ،
سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس وفقاً بهم ورعاية لمصالحهم . ولنا نسكر
ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن تحريم الربا كان نظاماً جديداً شرعه الله للناس
وفقاً بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك أقل وهو لذلك كان ملائماً لحياتهم
الاقتصادية محققاً لآمال كثير منهم رافعاً لكثير من الظلم . ولم يشرع الله هذه
النظم اذا لم يكن يريد أن يزيل فساداً ويقر إصلاحاً وينظم الصلات بين
الناس على أحسن وجه ممكن وأكمله ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية إلى أشياء كنا

نتنظر أن زارها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة إليها فيه ولو أن له نصيباً من صحة
وصدق، فهذا الشعر لا يعنى إلا بحياة الصحراء والبادية وهو لا يعنى بها إلا من
نواحى لا تمتلأ تمثيلاً تاماً، فإذا عرض لحياة المدر فهو بمسما مساً رقيقاً ولا
يتغلغل في أعماقها، وما هكذا نعرف شعر الاسلام . ومن عجيب الامر ان لا
نكاد نجد في الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة إليه، فإذا ذكر ذكر يدل على
الجهل لا أكثر ولا أقل، فهل كان العرب في الجاهلية يجهلون البحر حقاً
ولا يصطنعونه في مراقبهم؟ أما القرآن فيمن على العرب بأن الله قد سخر لهم
البحر وبأن لهم في هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحه، فالقرآن
يذكر الجوارى المنشآت في البحر كالاعلام، وأذكر منها الصيد، ففي القرآن
من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحماً طرياً . وأذكر منها
استخراج اللؤلؤ والمرجان، ففي القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب في الغلو
إلى أن أزعم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب، ولا إلى أن
أزعم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدرين من مصادر
الثروة الضخمة؛ ولكني ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب
بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه
حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً، وإلا فما عرض القرآن له وما
أقام الحجة به عليهم . فأين تجد هذا أو شيئاً من هذا في الشعر الجاهلي . . .
وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لنبرها من أنواع الحياة
العربية في الوب والمدر، فأبين لك أن القرآن يتحدثنا من أمر هذه الحياة بما لا
يحدثنا به هذا الأدب الجاهلي، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا
الأدب الجاهلي .

وإذا كان العرب أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس،
وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بعامورة فيها، وأصحاب اقتصاد

داخلي وخارجي معقد، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة
مهمجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة
جاهلة مهمجية !

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من
التماسها في هذا الأدب العقيم الذي يسمونه الأدب الجاهلي ! أرأيت أن هذا
النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟

٤ — الأدب الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا
الأدب الجاهلي ، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه . فهذا الأدب الذي رأينا
أنه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهليين
بعيد كل البعد عن أن يمثل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل
فيه . والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الرويق والآنسة . فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية
نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن
لفظ اللغة مامعناه ، نريد بها الالفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها ،
تستعمل حقيقة مرة وبجازاً مرة أخرى ، وتطور تطوراً ملائماً لمقتضيات
الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة .

نقول إن هذا الأدب الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهد في تعريف اللغة
الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن أدبهم الجاهلي
هذا قد ظهر فيه ؟ أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو
أن العرب ينقسمون إلى قسمين قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية
منازلهم الأولى في الحجاز .

وهم متفقون على أن التحدثية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً؛ كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلموا لغة العرب العاربة، فحيت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة. وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم. وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية، خلاصته أن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم. (١)

على هذا كله يتفق الرواة، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبت به البحث الحديث، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة). وقد روى عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا. (٢)

وفي الحق أن البحث الحديث (٣) قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. وإدبنا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً. وإذن فلا بد من حل هذه المسألة.

إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسبهم العاربة فكيف بعد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان

(١) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صمعة و طبة لين

(٢) انظر طبقات الشعراء لابن سلام صمعة و

(٣) نشأت كلية الآداب في سنة ١٩٣٠ رسالة للأستاذ اغناطيوس غويدي بالعربية واللاتينية عنوانه

«المختصر في علم اللغة العربية الجنوبية القديمة»

Summarium Grammaticae veteris linguae Arabicae meridionalis

يجب أن يرجع إليه من أراد أن يلح في شيء من وجه الخلاف والوقوف بين لغتي الشمال والجنوب في جزيرة العرب.

متبايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدالاً ! الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبئ أن يفهم من لفظ العرب وفي تحديد ما ينبئ أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلمي ولا أن يمكننا من أن نضع أماناً - في دقة وجلاء - المسألة التي يجب أن نغني مجملها . فأما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب (١) سكان هذه البلاد العربية وإن لم يتفقوا في تحديدها على ما يحده الجغرافيون الحديثون اليوم . ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد في التسمية وإنما كان أهل الجنوب عرباً وكان أهل الشمال عرباً ، ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وإنما كان شأن القدماء من اليونان والرومان ، فأهل اليمن عرب والأناط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففرق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا ، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً إلى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً ، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليون في عصرهم الأول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي . واللغة العربية تنسج وتضيق بمقدار ما تنسج البلاد العربية وتضيق ، وبمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيق .

وليس يعني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنهما في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الأخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون

(١) انظر معجم البلدان لابن بطوطة جريدة العرب

الى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى، وإنما يعني أن أوضح النتائج الخطرة التي يتسببها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العبرية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العبرية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها، ولغات هذه الأمم التي يعدها بعض القدماء والمحدثين عرية حياً وغير عرية حياً آخر . نعم كل هذه اللغات سامية : وهي من هذه الناحية تتشابه في كثير من الأصول تشابهاً يقوى مرة ويضعف أخرى . ولكن اللغة العبرانية سامية واللغة الفينيقية سامية ولغة الكلدانيين سامية واللهجات الآرامية كلها سامية، وبينها وبين اللغة العبرية من التشابه القوي حياً والضعيف حياً آخر مثل ما بين اللغة العبرية ولغة البابليين في عصر حمورابي ولغة الحيريين والسبئين والحشب والأنباط . وإذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عرية كما كانت اللغات واللهجات الأخرى ؟

وإذا كانت اللغات السامية كلها عرية فقد يكون من اليسير أن نتفق وأن نفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون، فهم يضعون لفظ «العري» موضع لفظ «السامي» وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا دون أن يمنحنا ذلك من أن نمود فنقرر أن هذه اللغات العبرية مختلفة متباينة فيما بينها، وأن لكل منها خصائصها وسماتها، وأن واحدة منها بعينها هي التي تعنيها وهي هذه اللغة الفصحى التي نبحثها في القرآن وفيما اتفقنا على أن نسميه أدبا عريا . ومن الاسراف وازدراء العقل والعلم أن نطمئن - في غير تحفظ ولا احتياط - لما كان القدماء قد اتفقوا عليه من أن العرب منقسمون الى بائنة وباقية، فالبائنة عاد وثمود وطسم وجديس والماليق ومن إليهم؛ والباقية تنقسم الى عاربة ومستعربة، فالعاربة قحطان والمستعربة عدنان . نقول من الاسراف أن تقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط فنحن لا نعرف من عاد وثمود

إلا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجهل لغتهم جهلا تاما ، ولا نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرها شيئا ؛ ونحن لا نعرف طسبا ولا جديسا ولا الماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلا ولا كثيرا . وقد سبقنا القداماء من علماء المسلمين إلى رفض ما روى لعاد وثمود وطسم وجديس والماليق من شعر وشر وخبر حاشا هذه الأخبار التي ألم بها القرآن إلهاما للغة والعبرة .

وإن فكل هذه الأمم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعا للعلم ولا للبحث ، لأننا نجهلها الجهل كله ولا نعرف منها إلا أسماءها ، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه الأسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الأمر ليس كذلك في قحطان وفي عدنان فهما شعبان عرفهما التاريخ ووصلت إلينا عنهما نصوص لا تقبل شكًا ولا جدالا . ونحن نستطيع أن ندرس هذه النصوص درسا عليا ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة في اللغة والأدب والتاريخ . وإن فوقنا بأزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بأزاء عاد وثمود وطسم وجديس . وقد رأيت أن القداماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين موقفين متناقضين ، فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربي حقا وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتسابا ، وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هي لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القداماء أن يرفضوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس . وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لغة أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة القرآن وإن كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوق العلماء المحدثون إلى استكشاف اللغة القحطانية أو قل إلى استكشاف اللغات القحطانية من حيرية وسبئية ومعينية ؛ وأراد الله

أن يوفق هؤلاء العلماء الى قراءة هذه اللغات كما قرأوا اللغة المصرية القديمة وكما قرأوا لغة البابليين والآشوريين وكما قرأوا طائفة أخرى من اللغات السامية . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحيرية عناية لم تقدر لعلباء المسلمين في القرن الأول والثاني للهجرة، فيستنبطوا نحوها وصرفها ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحيرية شيء واللغة العربية الفصحى شيء آخر . وأن هذه اللغة الحيرية أقرب الى اللغة الحبشية القديمة منها الى اللغة العربية . متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحو عريتنا الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل في هذا كله . فان للغة الحيرية علما المستقل الذي ينبغي أن يرجع إليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأتقنوه .

ولكن قوماً يأبون الا أن تقام لهم الحجة ، ويمرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يظنون في ذلك ويلجون ويرون أن من التقصير أو العبث بالمقول أن يدعى مدح أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلن أن العربية شيء والعبرانية شيء آخر أن نقيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعي مثلا أن يعترض بتأنيج البحث الطبيعي والكيماوي دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكيماوية كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التي انتهى إليها الاختصاصيون في العلوم الأخرى .

هؤلاء الممارون لا يستطيعون أن يطمسوا إلى ما اطمان إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهرى بين العربية والحيرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين نتبهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وإنما يريدون أن يقرأوا نصوصاً حيرية وأن يثبتوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف .

وهم يحملون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الخيرية كما تركها أصحابها مكتوبة بخطها الخيري فلن يجدوا سبيلا إلى أن يتقدموا في قراءتها خطوة. ولو نضعها بين أيديهم منقولة إلى الخط العربي فقد يقرأون من غير فهم فضلا عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف. وهم يحملون أنا لو ترجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضيع كثيرا من الزمان والمكان في غير حاجة ولا غناء. ولكننا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علائها لعلهم يقرأون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نزعهم من أن الصلة بين العربية والخيرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية أخرى. وليقرأوا هذا النص القريب السهل الذي أورده الأستاذ جويدي الكبير لتلاميذه في الجامعة القديسة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والخيرية من القرب :

« وهم واخوه بنو كلبت هقنيو إل مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقهمو بمسألو لو فيهمو وسعد همو نعمتم »

قال الأستاذ جويدي في تفسير هذه الكلمات :

(وهم) أي وهاب اسم رجل ، والآلف كثيرا ما تحذف من وسط الكلمة وآخرها في الكتابة الخيرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الأخيرة فهي بدل التنوين في العربية .

(واخوه) أي وأخوه فقيه واو حذفت بعد الهاء . أما هو في آخرها فهي بدل ضمير الغائب وهو « ه » في العربية .

(بنو) كتب بالواو لأنه للقبيلة .

(كلبت) أي كلبة بالثاء المربوطة وليس في الكتابة الخيرية ثاء مربوطة وكلبة اسم قبيلة .

(هقنيو) أي أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذي على وزن أفعل في اللغة الخيرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لا يحذف حرف المعلقة مع اتصاله بواو الجماعة .

(إل مقه) اسم إله من آلهتهم كان يعبد في هران وفي أوام.
(ذهرن) أى ذو هران، الواو حذفت من ذو، والآلف من هران. وذو
بمعنى صاحب، وهران موضع قال ياقوت إنه حصن ذمار باليمن.
(ذن) أى ذان وهو اسم إشارة زيدت النون في آخره لتأكيد الإشارة
وحذفت منه الآلف كالمادة.

(مزننن) أى لوح وهو لفظ حميرى.
(حجن) معناه لأن أو بسبب.
(وقهيمو) أى أجايم، وهو هو ضمير المفعول فى الجمع.
(بمسألو) أى عن سؤاله.
(لوفيمو) هو فعل لم يحذف منه حرف العلة كما فى هقنيو. ومعنى
لوفيمو أى سلبهم.

(وسعدهم) أى وساعدهم.
(نعمت) أى نعمة والميم بدل التنوين.
وليقرأوا هذا النص الآخر الذى أورده الأستاذ جويدي نفسه لهذا
الفرض بعينه:

(أخت أمبو وشغترم بعلتى ختن بخلف هجرن مربب شمتى وثن لال مقه
بعل أوم حجن وقهيموا بمسألو لوفيمو)
وقال الأستاذ فى تفسير هذا النص:

(أخت أمبو) أى أخت أمه وهذا اسمها وهو، فى أمبو بدل الهاء فى العربية.
(وشغترم) علم وهو يقرب من الشغرى.
(بعلتى) أى صاحبتى.
(ختن) أى الخيمة فالياء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم والنون الأخيرة
بدل أل أداة التعريف.

(بخلف) أى وراء .

(هجرن) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فيها للإشارة .

(مريب) هى مدينة مأرب المعروفة فى اليمن وكان اسمها عند القدماء من

اللاتين مريب وهو يطابق الاسم الحيرى .

(شمتى) أى وضعتا .

(وثن) أى صنبا والنون فيه للإشارة .

(لال مقه) أى لال مقه الاله الذى تقدم ذكره .

(بعل) أى صاحب .

(أوم) أى أوام وحذفت منه الألف كما تقدم ، وأوام بلد .

(حجن) أى لأن أو بسبب .

(وقهمو) أى أجابهم .

(بمسألهو) أى عن سؤاله .

(لوفيمو) لسلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن تعمق فى تفسير هذين النصين وأشباههما

واستخراج ما يمكن أن يستخرج منها من الخلاف الجوهري بين اللتين العرية

والحيرية فى مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض

وما إلى ذلك مما يقارب أو ياعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا أننا بأزاء لفتين

مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بأن تقارب بعض الألفاظ وتشابه

بعض القواعد ليس إلا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عرييتنا الفصحى

من ناحية والسرانية والعبرانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرأوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى ثبت له

دون أن يفسره . فإن كانوا لا يزالون يرون أن الحيرية والعربية لغة واحدة

فهم خليون أن يفهموا هذا النص ويفسروه : كما يفهمون ويفسرون شعر

الجاهليين والاسلاميين من العرب ، وإلا فحجتنا ظاهرة ومنهنا مستقيم :

عبدكلم وشعنوا ذولى بت اله

لعاد وينبىى هنام وهمل الممت قولم

ناو وهشينن بتهمويرت بردا رحمن وصنا

بورخ ذخرق ذلثلتن وسبى وخس ماتم جيو (ل) « انتهى » .

الأمر إذن أوضح وأبين من أن نبين القول في تفصيله ، فالقحطانية شيء
والعدنانية شيء آخر ، والحيرية شيء والعرية شيء آخر . والذين يريدون
تاريخ الآداب العربية لا يؤرخون الآداب الحيرية ، كما أنهم لا يؤرخون
الآداب العبرانية أو السريانية .

واذن فما خطب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون الى قحطان والذين
كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال إنها قحطانية قد هاجرت
الى الشمال ؟ ما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهان والخطباء
يضاف اليهم نثر وسجع ، وكلهم يتخذ لشعره وثره اللغة العربية الفصحى كما
نراها في القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العربية الفصحى ففرض لاسيل
الى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهلى ، فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة
أخرى ، أو قل لغات أخرى . فإيضاف اليهم من الشعر والنثر فى لغتنا الفصحى
كما يضاف إلى عاد وثمود وطسم وجديس ومن اليهم من الشعر والنثر منحول
متكلف لا سبيل الى قبوله أو الاعطتان اليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أولغات ، فما الذى يمنع أن
يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لهم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الفنيين
ونحن نقبل هذا القرض على أنه حق لا يحتمل شكاً ولا جدالاً بعد ظهور
الاسلام ؛ قد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه

المقدس ولغة حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها ، وفيها من تعرف من الشعوب المختلفة والأجيال المتباعدة ، وفيها من سبق العرب إلى حضارة باهرة وسلطان عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى إذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الاسلام ، فأما قبل ظهور الاسلام فقد نحب أن تبين كيف استطاعت لغة العدنانية أن تكون لغة أدبية للقطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية التي من شأنها أن تفرض اللغة على الشعوب قد كانت للقطانيين دون العدنانيين ، ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتقرضها على الشعوب كانت للقطانية دون العدنانية ، فإذ إننا نعلم أن فرض لغة قوم لا حظ لهم من سادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادقون والساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ؟ وكيف لم تفرض القطانية لغتها على العدنانية والقطانية - فيما يقول الرواة والمؤرخون - قد أذلت العدنانية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام ، تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

أريد أنصار القديم أن تفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى ، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قطان ، وهي لغة قوم دونهم في السيادة ، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدي الاسلام ؟ فإن أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم ، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية ، لا على أنه حقيقة من حقائق العلم .

ليس هناك سبيل إذن إلى أن تفهم أن القطانية قد اتخذت لغة عدنان أداة لظهور آثارها الأدبية ؛ فكيف شعر شعراء قطان وسجع كهانها وتكلم

خطباؤها بلغة القرآن ؟ إنما فعلوا ذلك لأن ما يضاف اليهم من الشعر والسجع والنثر قد حل عليهم بعد الاسلام حملا .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر الى شمال البلاد العربية واستقر فيه وبعدُ عهد بموطنه القديم ، فما الذي يمنع أن يكون هذا الفريق قد نسي لفته الأولى ، وتعلم لغة أهل الشمال ، واتخذها أداة للتخاطب وأداة لاطهار آثاره الأدبية . ونحن نعلم أن الأزدها استقرت في مواطن مختلفة من شمال البلاد العربية : وكان الأوس والخزرج في المدينة ، وكانوا يتكلمون لغة العدنانية ولم شعر صحيح قيل أيام النبي بلغة عدنان ؛ وقد كانت خراقة قحطانية وكانت في الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ؛ وكذلك كانت قضاعة . وأكثر الشعراء القحطانية الذين يروى لهم شعر جاهلي إنما كانوا من هذه القبائل . وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي ، وقد هاجرت قبيلته الى نجد ، وتسلمت فيها وملك أبوه على بني أسد وتزوج من تغلب ، فنشأ امرؤ القيس في حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ابل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه يقوم على أساسين مختلفين لانستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقه أن يقبلها حتى يقوم عليهما الدليل العلي اليين : أحدهما النسب ، فكل ما نعرفه هو أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها الى قحطان ، على أنها كانت تردد في ذلك أحيانا فتنتسب الى عدنان . ولكن من الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون ان يأتي بالبرهان على صدق هذه الدعوى . أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة الى إيطاليا بعد ان اتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع ان نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً أن الشعب البريطاني إنما هو شعب اسرائيلي هاجر الى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه

الأحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحاب الأغراض والأهواء للنفوذ المنفعة
 الثاني : هذه الهجرة التي يقولون إن فريقاً من عرب اليمن قد اضطروا إليها
 اضطراباً بعد حادثة سيل العرم . ولكن من الذي يستطيع أن يثبت لنا الآن
 أن هذه الهجرة حق لا شك فيه ، فهي من أحاديث القصاص إلى أن تقوم عليها
 الأدلة العلية . نعم ذكر القرآن سيل العرم ، واثبت البحث الحديث أن قد كان
 سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سباً كل عرق ، ولم يزد
 القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف تمزقت سباً كل
 عرق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي تمزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت
 إليها ، ولم تستكشف بعد فصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن .
 وإذن فنحن لا نسرف ولا نغلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في
 صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها إلى هذه المواطن بعينها تكلف كان
 بعد الإسلام واستغل في القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب
 سياسية يعرفها أقل الناس إلماً بالصلة بين القحطانية والحضرية بمظهرها الإسلام .
 نحن إذن لا نقبل هذا الفرض لأننا لا نقبل صحة النسب ، ولا نطمئن إلى
 هذه الهجرة ، مع ملاحظة أن هذا كله لو سلناه لانتفى إلى نظرية غريبة تعكس
 نظرية القدماء عكساً تاماً ، وهي : أن العرب العاربة هم عدنان ، وأن العرب
 المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تعلبت العربية من أبناء إسماعيل بعد أن
 كانت الاسميلية قد تعلبت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية
 ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا إسماعيل بن إبراهيم . ونحن لا نشك
 في أن العرب العاربة إنما هم العدنانيون وفي أن العرب المستعربة إنما هم
 القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الإسلام لا قبله .
 وإذن فنحن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذي يدل عليه لفظ
 اللغة العربية الفصحى أن يعتمدوا في هذا التحديد على المواطن الجغرافي لا على

الأنساب والأساطير . والموطن الجغرافي للعدنانين هو شمال البلاد العربية والحجاز ونجد منه خاصة . فمن إذا ذكرنا العدنانية فأنما نريد سكان هذا الأقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسلياً منا بصحة هذه الأنساب التي تنتهي إلى عدنان . ونحن إذا ذكرنا القحطانية فأنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولاً منا لهذه الأنساب التي تنتهي إلى قحطان .

ونحن إذن بإزاء لعتين : أحدهما كانت قائمة في الشمال وهي التي نريد أن نؤرخ آدابها ، والأخرى كانت قائمة في الجنوب وهي التي تمثلها النصوص الحميرية والسبئية والميمنية . ونحن لا نسرف ولا نشط حين نذكر ما يضاف إلى أهل الجنوب من شعر وسجع وثر قيل بلغة أهل الشمال قبل الاسلام .

هـ — الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي العدناني نفسه ، فالرواية يحدثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان (١) ، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم ، فظل فيها إلى ما بعد الاسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجري .

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين ؛ لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أي لأننا نذكر أو نشك ، على أقل تقدير ، شكاً قوياً في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقيني .

ولكن مسألة النسب وقيمه مسألة لا تعنينا الآن . فلندعها إلى حيث

(١) طبقات ابن سلام طبعة ليدن ص ١٣ والعمدة طبعة القاهرة ج ١ اءول صفة ٥٤

نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد ينأى بنا فيها بياناً مجمل في « ذكرى أبي العلاء »^(١) . إنما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » مسألة فنية خالصة . فالرواة بمجموع^(٢) على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ، ولا سيما إذا صحت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية . وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنازعين ، وأنهم لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فاذا صح هذا كله كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجاتها ومذاهبها في الكلام ، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي . فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح ، فسترى أن فيها مطولة لا مريم القيس وهو من كندة أي من قحطان ، وأخرى لزهير ، وأخرى لعنترة ، وثالثة للبيد وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لطرفة ، وقصيدة لعمر بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حلزة وكلهم من ربيعة .

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام : البحر

(١) صفحة ١٢٦ الطبعة الثانية .

(٢) انظر المزمع المبدئي النوع التاسع الى آخر النوع الثالث عشر صفحة ٩١ الى ١١٧ جزء اول طبعة

العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في معانيها كما تجددها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعري هو هو .

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فحق بين اثنين : إما أن تؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلاسي ، وإما أن نترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الاسلام حملاً . ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، وثبته البحث الحديث .

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذي تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكذب يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات (١) فيه وتباينت تبايناً كثيراً ، جد القراء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة . ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء أكانت حركات بنية أو حركات اعراب . لسنا نشير إلى اختلاف القراء في نصب الطير في الآية : « يا جبال أوبي معه والطير » أو رفعها ، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أو فتحها في الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا إلى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية : « وقالوا حجراً محجوراً » ولا إلى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم في الآية : « غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفليون » . لا نشير إلى هذا النحو

(١) انظر الاثنان السوطي ج ١ صفحة ٥٩ طبعة القاهرة ١٣٣٩ هـ .

من اختلاف الروايات في القرآن فذلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيج أن ندرس تاريخ القرآن، إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسهله النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهاها لتقرأ القرآن كما كان يتلوها النبي وعشيرته من قريش؛ قرأته كما كانت تكلم، فأما لك حيث لم تكن بميل قريش، ومدت حيث لم تكن بمد، وقصرت حيث لم تكن تقصر، وسكنت حيث لم تكن تسكن، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل.

وهنا وقفة لابد منها، ذلك أن قوما من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فمكرها كافر في غير شك ولا رية. ولم يوفقوا إلى دليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكراً كافراً ولا فاسقاً ولا معتزلاً في دينه وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها وقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتمازوا وخطأ فيها بعضهم بعضاً، ولم نعرف أن أحداً من المسلمين كفر أحداً شئ من هذا. وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن (١) وإنما هي شيء وهذه الأحرف شيء آخر. فالأحرف: جمع حرف، والحرف: اللمة؛ فمعنى أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها، يفسر ذلك قول

(١) قال البيهقي في الميزان المسمى هذه الجملة التي لا تظهر من خطر ومكافاة معجزة عزة ما روى: وقد ظن كثير من القوام أن المراد بها (أي بالأحرف السبعة) قراءات السبع وعمر جليل قبيح، الاثنان الجزء الأول صفحة ٢٧

ابن مسعود : انما هو كقولك هلم وتمال واقبل . ويفسر ذلك قول أنس في الآية : « إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قبلا ، أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود : « هل ينظرون إلا زقية واحدة ، مكان « هل ينظرون إلا صيحة واحدة » .

الأحرف اذن اللغات التي تختلف فيما بينها لفظا ومادة . فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والاثبات وفي حركات الاعراب فليست من الأحرف في شيء ، لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف أى على سبع لغات مختلفة في ألفاظها ومادتها واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي عماروا في هذه الأحرف والنبي بين أظهرهم ، فبهاهم عن ذلك وألح في نبيهم . فلما توفي النبي استمر أصحابه يقرئون القرآن على هذه الأحرف السبعة كل يقرئ على الحرف الذي سمعه من النبي ، فاشتد الخلاف والمراء في ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما في جيوش المسلمين التي كانت تغزو وتربط في الثغور بعيدة عن مهبط الوحي ومستقر الخلافة ، فرفع الأمر الى عثمان فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف في نص القرآن كما اختلفوا في نص الانجيل . فجمع لهم المصحف الامام وأذاعه في الأمصار وامر بما عده من المصاحف فمحو أ.

وعلى هذا بحيث من الأحرف السبعة ستة أحرف ولم يبق إلا حرف واحد هو هذا الذي قرأه في مصحف عثمان ، وهو حرف قريش ؛ وهو الحرف الذي اختلفت لهجات القراء فيه : فمد بعضهم وقصر بعضهم ، وفخم فريق ورقق فريق ، ونقل طائفة وأثبت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التي عرضنا لها انما هي مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن انما هي لغات

بحي منها ست وبقيت منها واحدة .

ولقد حاول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التي أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من عجز هوازن واثنتان لقريش وخزاعة . ولكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه إعراضا . وربما كان من الحق علينا أن ثبت في هذا المكان النصوص التي تؤيد ما ذهبنا إليه وتبين أننا لم نتجاوز حدود الله ولم ننكر القراءات المتواترة وإنما هم قوم آخرون أضافوا إلى الوحي ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئا لم ينزل من السماء (١) .

ولعل خير ما نستطيع أن نثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره المعروف : قال : « قال أبو جعفر : فإن قال لنا قائل : فإذا كان تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على سبعة أحرف » عندك ما وصفت بما عليه استشهدت فأوجدنا حرفا في كتاب الله مقروءا بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، وإلا فإن لم تجد ذلك كذلك كان معلوما بعد مكملة صحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الأمر ، والنهي ، والوعد ، والوعيد ، والجذل ، والقصص ، والمثل ، وفساد قولك : أو تقول في ذلك إن الأحرف السبعة لغات في القرآن سبع متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة الألسن ، كما كان يقول بعض من لم يمن النظر في ذلك فتصير بذلك إلى القول بما لا يجهل فساده ذو عقل ولا يلتبس خطؤه على ذي لب ، وذلك أن الأخبار التي بها احتججت لتصحيح مقاتلك في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم « نزل القرآن

(١) لحسن السيوطي في كتاب الاثنان أول العلماء في من الحديث نزل القرآن على سبعة أحرف في فصل ثم يحسن رجال الدين من الأزهري أن يقرأوه ويتبره قد يكون فهمه أيسر عليهم من فهم النصوص التي تنقلها عن الطبري لأن السيوطي كان يكتب باللغة التي لا تزال تفهم في الأزهري من صدق

شفا . انظر الاثنان جزء ١ من ٥٦ الى ٦٣

على سبعة أحرف ، هي الأخبار التي رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود وإبي بن كعب رحة الله عليهم وعن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراة بعض مع دعوى كل قارى منهم قراة منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأه ما قرأ بالصفة التي قرأ ، ثم احتكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن صوب قراة كل قارى منهم على خلافها قراة أصحابه الذين نازعوه فيها وأمر كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم حتى خالط قلب بعضهم الشك في الاسلام لما رأى من تصويب رسول الله صلى الله عليه وسلم قراة كل قارى منهم على اختلافها ، ثم جلاه الله عنه بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فان كانت الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة في القرآن مثبتة اليوم في مصاحف أهل الاسلام فقد بطلت معاني الأخبار التي رويتها عن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم اختلفوا في قراة سورة من القرآن فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر كلا أن يقرأ كما علم ؛ لأن الأحرف السبعة إذا كانت لغات متفرقة في جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافا بين تأليه ، لأن كل تال فأنما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وعلى ما أنزل . وإذا كان ذلك كذلك بطل وجه اختلاف الذين روى عنهم أنهم اختلفوا في قراة سورة وفسد معنى أمر النبي صلى الله عليه وسلم كل قارى منهم أن يقرأه ، على ما علم ، إذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافا في لفظ ولا اقراقا في معنى . وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد غير ذى أوجه . وفي حجة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف في حروف القرآن

على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانهم اختلفوا وتحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على ما تقدم وصفناه أيّن الدلالة على فساد القول بأن الأحرف السبعة إنما هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن لا أنها لغات مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعاني، مع أن المتدبر إذا تدبر قول هذا القائل في تأويله قول النبي صلى الله عليه وسلم « أنزل القرآن على سبعة أحرف » وادعائه أن معنى ذلك أنها سبع لغات متفرقة في جميع القرآن ثم جمع بين قوله ذلك واعتلاله لقوله ذلك بالأخبار التي رويت عن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وأن بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله (إلا زقية) وهي في قراءتنا (إلا صيحة) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته وأن مقالته فيعضادة حججه ، لأن الذي نزل به القرآن عنده إحدى القراءتين : إما صيحة وإما زقية ، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لا جميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع ، عنده في كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى . وإذا كان ذلك كذلك يطل اعتلاله لقوله بقوله من قال : ذلك بمنزلة هلم وتعال وأقبل ، لأن هذه الكلمات هي ألفاظ مختلفة يجمعها في التأويل معنى واحد ؛ وقد أبطل قائل هذا القول الذي حكينا قوله اجتماع اللغات السبع في حرف واحد من القرآن ؛ فقد تبين بذلك إفساده حجته لقوله بقوله وإفساد قوله بحجته ، فليل له : ليس القول في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن من لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني كقول القائل : هلم وأقبل وتعال وإلى وقصدي ونحوي وقربي ونحو ذلك ؛ بما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني وإن اختلفت بالبيان به الألسن ، كالذي روينا اتفاقاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن رويانا ذلك عنه من الصحابة أن

ذلك بمنزلة قولك : هلم وتعال وأقبل وقوله (ما ينظرون إلا زقية) (وإلا صيحة) فان قال : ففي أى كتاب الله نجد حرفاً واحداً مقرأً بلغات سبع مختلفات الألفاظ متفقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت من التأويل في ذلك ، قيل : إنما لم ندع أن ذلك موجود اليوم وإنما أخبرنا أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) على نحو ما جاءت به الأخبار التي تقدم ذكرناها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفونا في ذلك للعلل التي قد بينا ، فان قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة ، إن كان الأمر في ذلك على ما وصفت وقد أقر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخن فرفضت فما الدلالة على نسخها ورفضها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضييع ما قد أمروا بحفظه . أم ما القصة في ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ فرفع ، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها ، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأى تلك الأحرف السبعة شامت ، كما أمرت ، إذا هي حثت في يمين وهي موسرة ، أن تكفر بأى الكفارات الثلاث شامت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة ، فلو أجمع جميعاً على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها للتكفير بأى الثلاث شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته وخيرت في قراءته بأى الأحرف السبعة شامت ، فرأت ، لعل من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ، قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له في قراءته به . فان قال : وما لعل التي أوجبت عليها الثبات على حرف واحد دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا أحمد بن عتبة الضبي قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن عمارة بن غزوة عن ابن شهاب عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه زيد

قال : لما قتل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر رحمه الله فقال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم باليمامة تهاقوا تهاقت الفراش في النار وإن أخشى ألا يشهدوا موطننا إلا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن وينسى فلو جمعت وكتبته ففقر منها أبو بكر وقال : أفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فراجعا في ذلك . ثم أرسل أبو بكر إلى زيد بن ثابت : قال زيد : قد دخلت عليه وعمر عززل ، فقال لي أبو بكر : إن هذا قد دعاني إلى أمر فأبيت عليه ، وأنت كاتب الوحي ، فإن تكن معه اتبعكما وإن توافقني لا أفعل . قال : فاقص أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، ففرت من ذلك وقلت : يفعل ما لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال عمر كلمة : وما عليكم لو فعلنا ذلك ؟ قال : فذهبنا ننظر ، فقلنا لا شيء والله ، ما علينا في ذلك شيء . قال زيد : فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأدم وكسر الأكتاف والعصب ، فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . ثم إن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كان غزاها في فرج أرمينية فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ، أدرك الناس . فقال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج أرمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام فإذا أهل الشام يقرءون بقرأة أبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرءون بقرأة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام ؛ قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفاً ، وقال : إنني مدخل معك رجلا ليصاح فها اجتمعنا عليه فاكتابه وما اختلفنا فيه فارفضاه إلى . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص ، قال : فلما بلغنا « إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت » قال زيد قتلته « التابوت » ، وقال أبان بن سعيد « التابوت » ،

فرفضنا ذلك الى عثمان فكتب « التابوت » . قال : فلما فرغت عرضه عرضة فلم أجد فيه هذه الآية « من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » الى قوله « وما بدلوا تبديلا » قال : فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم حتى وجدت عند خزيمه بن ثابت فكتبها . ثم عرضه عرضة أخرى فلم أجد فيه هاتين الآيتين « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عتم حرص عليكم ... » إلى آخر السورة ، فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألهم عنها فلم أجدها عند أحد منهم ، حتى وجدت مع رجل آخر يدعى خزيمه أيضاً فأثبتها في آخر براءة ، ولو تمت ثلاث آيات لجعلتها سورة على حدة . ثم عرضه عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً . ثم أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنها إليها ، فأعطته إياها ، فمرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها إليها وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف ، فلما ماتت حفصة أرسل الى عبد الله بن عمر في الصحيفة بعزمة فأعطاهم إياها فغسلت غسل (١) .

وانظر الى الطبري كيف يندود عن موقف عثمان بازاء هذه الأحرف الستة التي محاهما رحمة بالمسلمين واشفاقا عليهم أن يتورطوا في الخلاف والمراء فيما لا يبنى فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى : « فان قال بعض من ضعف معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل : إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض وانما كان أمر إباحة ورخصة ، لأن القراءة بها لو كانت فرضا عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الأحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الآلة؛

وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح دليل على أنهم كانوا في القراءة بها مختيرين بعد أن يكون في ثقل القرآن من الأمة من يجب بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة ، فإذا كان ذلك كذلك لم يكن القوم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا إذ كان الذي فعلوا من ذلك كان هو النظر للاسلام وأهله فكان القيام بفعل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا إلى الجنائية على الاسلام وأهله أقرب منهم إلى السلامة من ذلك . (١) ،

وانظر إلى هذا النص الذي يقطع كل خصومة في هذه القراءات التي عرضنا لها وقتنا إن مصدرها اختلاف اللهجات ، قال الطبري :

« فأما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف وتحريكه ونقل حرف إلى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف » بمزل ؛ لأنه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن عما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المرء به كفر المأري به في قول أحد من علماء الأمة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمرء فيه الكفر من الوجه الذي تنازع فيه المتنازعون إليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية على ما قد قدمنا ذكرها في أول هذا الكتاب (٢) . »

فلتدع هذا الاستطراد ولنض فيما كنا فيه فنقول : إن هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه

(١) الطبري ج ١ ص ٢٢

(٢) الطبري ج ١ ص ٢٣

كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات . وإذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعراً ولا مقيداً بما يتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وقطيعه الموسيقي ، أى كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة ، وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل ؟

ستقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن ، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الاسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الاسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي . ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام . ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكني أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت للأدب لغة غير لغتها ، وتقيدت للأدب بقيود لم تكن لتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة ، أى أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش . فليس غريباً أن تقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها وثرها . في أدبها بوجه عام . فلم يكن التميمي أو القيسى حين يقول الشعر في الاسلام يقول بلسان تميم أو قيس ولهجتها . إنما كان يقول بلسان قريش ولهجتها . ومثل ذلك واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة ؛ كان للدوريين من اليونان شعرهم الدوري وأوزانهم الدورية ، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم اليونية . ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليوني والأوزان اليونية والنثر الأتيكي ، وأصبح الدورون إذا نظموا أو ثروا

يصطنعون ما كان يصطنع في أثينا من مناهج النظم والنثر ، يصطنعون اللغة اليونية التي هذبها مذهب الآثينيين في الكلام ، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الآثينيين ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم (١) وكذلك فعل العرب بعد الاسلام : عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجاتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجاتها . والامر كذلك في الأمم الحديثة الكبرى ذات الأقاليم المتناحية والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً واحداً حياً هو مثل فرنسا . ففي فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولهجاتها الخاصة ولهجاتها ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهرُوا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية . وقليل جداً من بينهم من يهبط مذهب « ميسترال » فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة .

وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلاً آخر قد يدعش له الذين يدرسون الأدب العربي ؛ لأنهم لم يتعدوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب . ذلك أن في لغتنا المصرية المصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول ، فلا أهل مصر العليا لهجاتهم ، ولا أهل مصر الوسطى لهجاتهم ، ولا أهل القاهرة لهجاتهم ، ولا أهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق مطرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية ، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء ، فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام . ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجاتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب بعد الاسلام وهي لغة قرش ولهجة

(١) انظر تاريخ الأدب اليونانية تأليف الفريد كراوزة وموريس كروايزه الجزء الأول صفحة ٣٢ إلى ٥٠ .

قريش، أى لغة القرآن ولهجته .

فالمسألة إذن هى أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها فى البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها فى الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ أما نحن فتوسط ونقول : إنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التى كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكده تجاوز الحجاز . فلما جاء الاسلام عمت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الدينى والسياسى جنباً لجنب .

وإذن فعن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة فى شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز، فلن نستطيع أن نفسره فى شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التى نجدتها فى القرآن والحديث وما وصل إلينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش فما نرى أنه يحتمل شكاً أو جدالاً ، فقد أجمع العرب على ذلك بعد الاسلام واتفقت كلمة علمائهم ورواتهم ومحدثهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش ، أو قل على أن هذا الحرف الذى بقى لنا من الاحرف السبعة إنما هو حرف قريش (١) . وقد يكون من التكلف والتحنق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هى لغة قريش وألا يظهر فى العصر الاسلامى الأول ولا فى أيام بنى أمية ولا فى أيام بنى العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعبية الاعجمية ومن الشعبية الحيرية ومن الخصومات السياسية بين قريش وغيرها

(١) انظر التفصيل الذى أشرنا إليه من كتاب المزمع آتياً

من قبائل مضر ، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش وإنما هي لغة قبيلة أخرى مهما تكن هذه القبيلة .

والواقع أن لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لشتين مختلفتين كانتا شائعتين في بلاد العرب : إحداهما لغة الجنوب التي أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة الشمال . وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة والتي لا تقبل صحتها شكاً ولا ريباً إنما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا الإجماع من جهة ، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن في قريش من جهة ثالثة ، وأمام فهم قريش اللفظ القرآن في غير مشقة ولا عنف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن في اللغة واللهجة مع ما صح من حديث النبي القرشي ومن الرواية عن أصحابه القرشيين من جهة خامسة ، إلى أن نسل بأن لغة القرآن إنما هي لغة قريش .

ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت فهم في غير قريش من قبائل الحجاز ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وتميم ، ومنها البني كخزاعة والأوس والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهي هذه القبائل اليهودية التي كانت تستعمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا في النسب وفي انتهاء هذه القبائل إلى اليمن أو إلى مضر .

ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الإسلام . ونحن إذا فكرنا عرفنا أن سيادة اللغات إنما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فنتبعت عن البعثات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية في شمال البلاد العربية قبيل الإسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر في هذه السيادة الفارسية في الحيرة أو هذه السيادة الرومية في أطراف الشام . فقد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه السيادة وكانت لهذه الأسر ضروب من السطان ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما

يظهر حجازية ، ولم تكن يثاتها يثات عربية خالصة ، إنما كانت يثات مختلطة أقرب الى الأعجمية منها الى أى شيء آخر . فلم تبق إلا يثات أربع : يثة كندية في نجد ، ولكن هذه اليثة كانت يمنية إن صح ما زعم الرواة والمؤرخون ! وسيادتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسى والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . ويثة أخرى قرشية في مكة كان لها سلطان سياسى حقيقى ولكنه قوى في مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى كان يعتز بسلطان اقتصادى عظيم ، فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة في يد قريش ، وكان هذا السلطان يعتز بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التى كان يحج اليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش إذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأخلق بمن تجتمع له هذه السلطات أن يفرض لفته على من حوله من أهل البادية . ويثة ثالثة هى يثة الطائف كان لها شيء من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى اليثة المكية . ويثة رابعة في شمال الحجاز هى هذه اليثة العربية اليهودية في ثرب وما حولها . ولكننا نظن أن أحدا لا يفكر في أن يقول إن هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلا عن أن هذه اليثة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشا فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش إذن هى هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضا لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الأسواق التى يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش . ولكن ما أصل لغة قريش وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت في لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت الى هذا الشكل الذى نراه في القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سيل إلى الاجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تصل بهذه

اللغات الكثيرة التي كانت شائعة في هذا القسم من آسيا . ونحن نكاد نأس من الوصول في يوم من الأيام الى تاريخ على عمق لهذه اللغة قبل ظهور الاسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل إلينا في هذه اللغة ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعي الى هذا الوجود الفني الراقى الذى يظهر فى الآداب .

ونظن أنا في غير حاجة الى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى لج فيه بعض أنصار القديم فأخذ يسألنا : كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة . فايراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أبعد الناس من الفقه بطباع الأشياء . فقد فرض الاسلام لغة قريش على أم لم تكن من قريش في شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالاً قريباً . وقبل أن يفرض الاسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لقتها على ما حولها من الأرض ، ثم على ايطاليا ، ثم على الإمبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الأمم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولنتقل الى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئاً من العسر والمشقة ، لأنهم لم يعمدوا مثل هذه الرية في البحث العلمى . وهى أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلى مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوهما ومذاهما الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً ، حتى أنك لتحص كأن هذا الشعر الجاهلى إنما قد على قد القرآن والحديث كما بقدر الثوب على قد لابس لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة . إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة في الموازنة بين

القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله. إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا: أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادقة، وإنما هي شيء تكلف وطلب وأنفق فيه أصحابه يياض الأيام وسواد الليالي؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدق أن فلاناً أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل (١) تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة، فإذا أجاب عليها سأله: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول: نعم! قال امرؤ القيس أو قال عنترة أو قال غيرهما من الشعراء... وينشد بيتاً لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن!

وهنا نمس أمراً من هذه الأمور التي سينضب لها أنصار الأدب القديم، ولكننا نسمي في طريقنا كما بدأنا لا مواردين ولا مخادعين: أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلف وتصنع لغرض من هذه الأعراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام واتصاله، لا ثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصح من لغة العرب، أو لا ثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل في القرن الثاني والثالث للهجرة. وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا، وعمر بن أبي ربيعة حين أنشده: «أمن آل نعم أنت غاد فبكر»، وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودس على مولاة

(١) أظهر كتاب الكامل للمبرد فقد أورد فيه أبو العباس مثلاً حسناً من هذه المسائل التي مرصها نافع على ابن عباس والمبرد يروي أكثر هذه المسائل عن أبي عبيدة معمر بن المثنى ويحيى التميمي أن عكرمة الكامل مضطرب ٤٢٧ ال ٥٧٢ طبعة ليدج.

شيئا كثيرا، وهو عكرمة. (١) وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لمبداءه ابن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية، لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له: ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس، بقوله: ما رأيت أحفظ من علي. وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل النبي مدينة العلم، ويجعل عليا بابها.

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سذاجة وسهولة ويسر لا شيء، إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظاً من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلاً إلى ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس.

وهذا النحو من التكلف والاتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعقّب في إثبات هذا، إنما أحيلك إلى كتابه الأمالي لأبي علي القالي، وإلى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأماجي والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالاً ونساءً شباباً وشيباً. وسترى (٢) بنات خمساً اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، تقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقاً، في حين أنه لم يقل، وإنما

(١) قال سعيد بن جبير لو كنت منهم عكرمتين حديثه لصدتني الهلايا. وقال طائوس لو أن مولد ابن عباس هذا أخى لله وكف من حديثه لصدت إليه الهلايا. طبقات ابن سعد الجزء الثاني القسم الثاني صفحة ١٢٢.

(٢) الأمالي الجزء الأول الطبعة الثانية صفحة ١٨٧ وما يليها

كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها ، أو عالم يريد أن يتضح ويظهر كثرة ما وعى من العلم . وقل مثل ذلك في بنات (١) اجتماعن وتواصفن المثل الأعلى للزواج الذى تطلع فيه كل واحدة منهن ، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في وصف الرجولة والفتوة والتمريض أو التبليغ الى ما تحب المرأة من الرجل .

ومثل هذا كثير شعراً ونثراً وسجعاً ، تجده في الأمالى والعقد الفريد وديوان المعاني لأبي هلال وغيرهما من الكتب . وأكاد أعتقد أن هذا النوع من الالتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الانشاء . ولكنى بسدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلا أعد اليه لأقول ما كنت أقول منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر الجاهلى الذى ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهلين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لنتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على أصحابه حملاً بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا . ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن تبين الأسباب المختلفة التى حملت الناس على وضع الشعر والنثر واتحالمها بعد الاسلام .



(١) كتاب الامال الطيبة الثانية مفضة ١٦ وانظر أيضاً مفضة ٨٠ وما يليها مفضة ٨٠ فى اثبات ما نريد لان السورة الثلاثى يتكلمن فيها بمهرجات يحسن الله القصص سجعاً عابياً .

الكتاب الثالث

أسباب انتحال الشعر

١

ليس الانتحال مقصوراً على العرب

يجب أن يتعود الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ويرد كل شيء فيه إلى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا إلى الحق فيه، فهو أنهم لم يلبوا إلماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها؛ وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فنة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطاتها على العالم القديم. والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ

العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم، ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية. فقد قدر لهاتين الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في العصور الوسطى. وكلتاها تحضرت بعد بداوة. وكلتاها خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة. وكلتاها انتهت إلى نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتغير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض. وكلتاها لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً وإنما نفعت وانتفعت وتركنت للانسانية تراناً فيما لا تزال تنفع به إلى الآن: ترك اليونان فلسفة وأدباً، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً.

وكذلك كان شأن الأمة العربية، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداوة، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة، وانتهى بها تكوينها السياسي إلى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض، وتركنت كما ترك اليونان والرومان للانسانية تراناً فيما خالدا فيه أدب وعلم ودين. وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة.

وفي الحق أن التفكير الهادئ في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى نتائج متشابهة إن لم نقل متحدة. ولم لا؟ أليست هذه الإشارة التي قدمناها إلى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه تكفي لتحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة؟

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بازاؤه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو اقتراب بين العرب واليونان والرومان؛ فنحن لم نكتب لهذا،

وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزع لها أنصار القديم جزءا شديدا ليست مقصورة على الأمة العربية، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدين. فلن تكون الأمة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر احتمالا وحمل على قدمائها كذبا وزورا، وإنما انتحل الشعر في الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائها، وانخدع به الناس وآمنوا له، ونشأت عن هذا الانخداع والايمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها: حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعد، وأنها لن تنتهى غدا ولا بعد غد. وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى تألج غيرت تغييرا تاما ما كان معروفا متوارثا من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما. وأنت اذا فكرت فستوافق على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو حقيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذى دعوت إليه في أول هذا الكتاب، وهو منهج (ديكارت) الفيلسوف.

وسواء رضينا أو كرهنا فلا بد من أن تأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمى والأدبى كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب. ولا بد من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد آدابهم وتاريخهم. ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية. وهى كلها مضى عليها الزمن جدت في التغيير وأسرت في الاتصال بأهل الغرب.

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم، وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن في مصر قوما قد اصطنعت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية،

وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربي ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غريبا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلما قليلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ما ذا بقى مما كان يعتقده القدماء في تاريخ الآداب عند هاتين الأمتين : أحق ما كان يعتقده القدماء في شأن الإلياذة والأوديسة ؟ أحق ما كانوا يؤمنون به في شأن (هوميروس) و (هيزيودوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساسا لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ ان من اللذيذ حقا أن تقرأ ما كتب (هيرودوت) في تاريخ اليونان ، و (تيتوس ليفوس) في تاريخ الرومان ، وما يكتب المحدثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئا من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن إسحق وبرويه الطبرى من تاريخ العرب وآدابهم . وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب في هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم تستطع بعد أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأساطير .

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرخين فنحن واقفون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل الناشئ . فالستقبل لمنهج (ديكارت) لا لمناهج القدماء .

٢

السياسة وانتحال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت الى انتحال الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا ينمى ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه ، لأنه مزاج من عنصرين قويين جداً ، هما الدين والسياسة . والحق أن لا سبيل إلى فهم التاريخ الاسلامي مهما تختلف فروعه إلا اذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منظرهم الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني .

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعتزوا بهذا الاسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصية وأصحاب مطامع ومنافع ، فهم مضطرون الى أن يراعوا هذه العصية ويلبثوا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم .

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين ، متأثر بالسياسة . وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلاً في التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : في الاستفادة منهما جميعاً تطبيقاً بالتاريخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ وسترى عند ما تتعمق بك قليلاً في هذا الموضوع أننا لسنا غلاة ولا مخطئين .

وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى . أما في أول عهد الاسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدلياً غالباً ، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بازاء الكثرة المطلقة من قومه ، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم ويفهمهم ويضطرهم إلى الاعياء . وهو كلما بلغ من ذلك خطاً انتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً ، ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك في دعوته . غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدت قوته وقوى أسرّه اشتدت مناضلة قريش له وقتتها إياه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي الى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة الى المدينة ، وعما أعد الأنصار لنصر النبي وإيوائه ، وعن النتائج المختلفة التي أتتجها الهجرة . ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدل والنضال بالحجة ليس غير .

• • •

منذ هاجر النبي الى المدينة تكونت للاسلام وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسفن القديمة ، الى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً في نفوس قريش من الدين وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية في الحجاز ، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل اليها بتجارها في الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن الاستيلاء على البئر هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش

في بدر فليس من شك اذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الاسلام حق أو غير حق ، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تدعن ؟ والطرق التجارية لمن تخضع ؟.

وعلى هذا النحو وحده نستطيع أن نفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضاً . ولكتنا لا نكتب تاريخ النبي ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنيننا من هذا كله ، وهو أن استحالة الجهاد الى جهاد سياسي بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدثت عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأنصار لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة تحدثنا (١) بأن صلات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة . وكان ذلك معقولا وطبعياً ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش الى الشام . ولم يكن بد لهذه المدينة التجارية التي تسمى مكة من أن تؤمن طرقها التجارية وتوثق صلات الود مع الذين يستطيعون أن يرضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت اذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هي إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في « بدر » ويوم انتصرت قريش في « أحد » وما هي إلا أن اشتهر الشجر في هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقاً ، فقد كان

(١) كانت أم عبد المطلب بن هاشم من بني فجار في يثرب وقد نفأ عبد المطلب في حجره حتى استقره أخوه المطلب وماتت آتت بنت ومهلب التي هي راجحة يثرب وكانت قد نجست ليا نزي التي أحرقه

فيها . سيرة أبي معاذ طبعه القاهرة سنة ١٣٣٩ صفحة ١٠٢ و ١٠٨

شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش ، وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه ، وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ، فإن النبي كان يحرض عليه ويثيب أصحابه ويقدمهم ويعدّهم ، مثل ما كان يعدّ المقاتلين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدث أن جبريل كان يؤيد حسناً (١) . كثّر الهجاء اذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت . وأنت تعلم مقدار حظ العرب من النصية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة ، وجدهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة . فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطیع أن تبلغ . ولقد مضت قريش في جهادها باللسان والأفئس والأموال ، وأعانها من أعانها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلت مكة ، فنظر زعيمها وسازمها أبو سفيان فإذا هو بين اثنتين : إما أن يمضى في المقاومة فتفنى مكة ، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس ويتنظر لعل هذا السلطان السیاسی الذى انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش والى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلبت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقى الرماد على هذه النار التى كانت متأججة بين قريش والأنصار ، وأصبح الناس جميعاً فى ظاهر الأمر اخواناً مؤتلفين فى الدين .

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للتلافة ، ولا دستوراً لهذه الأمة التى جمعها بعد فرقة ، فأى غرابية فى أن تعود هذه الضغائن الى الظهور ، وفى أن تستيقظ الفتنة بعد نومها ، وفى أن

يزول هذا الرمد الذي كان يخفى تلك الأحقاد

وفي الحق أن النبي لم يكذب يدع هنما الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأَنْصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون؟ ولئن تكون؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوة المادية كانت إذ ذاك إلى قريش، فما هي إلا أن أذعن الانصار وقبلوا أن تخرج منهم الامارة إلى قريش. وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عبادَةَ الأنصاري الذي أبى أن يبايع أبابكر، وأن يبايع عمر، وأن يصلي بصلاة المسلمين. وأن يحج بحجهم وظل يمثل المعارضة قوى الشكينة ماضى الزمة، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره. قتلته الجن فيها يزعم الرواة (١). وانصرفت قوة قريش والأَنْصار إلى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر. ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي، ولا تلك الدماء التي سفكت في النزوات.

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأَنْصار، أو بعبارة أصح: بين قريش والأَنْصار وبين الفتنة. فالرواة يحدوثنا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي (٢). وهذه الرواية نفسها ثبتت رواية أخرى، وهي أن قريشاً والأَنْصار تذكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبي، وكانوا حراساً على روايته يحدون في ذلك من اللذة والشهامة ما لا يشعر به إلا صاحب العصية القوية إذا وتر أو انتصر. وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فاذا حسان في نفر من المسلمين

(١) طبقات ابن سعد طبعه ليدن ج ٧، قسم ٢ صفحة ١١٥

(٢) الأغانى طبعه بولاق ج ٤، صفحة ٥

ينشدكم شعرا في مسجد النبي : فأخذ بأذنه وقال : أرغاء كرغاء البعير ؟ قال حسان : اليك عني يا عمر ، فواقه لقد كنت أشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى : فضى عمر وتركه (١) ، ووقعه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا متورين ، وأن عصبيتهم كانت لا تظلمن إلى انصراف الأمر عنهم ، فكانوا يتعززون بنصرهم للنبي واتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي ، وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد . وكان عمر قريشا تكره عصيته أن تزدري قريش ، وتكره ما أصابها من هزيمة ، وما أشيع عنها من منكر . وكان فوق هذا كله أميرا حازما يريد أن يضبط أمور الرعية (٢) ، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصية . وقد وفق بعض التوفيق ، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد .

تحدث الرواة (٣) أن عبد الله بن الزبير وضرب بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهب إلى أبي أحمد بن جحش ، وكان رجلا ضريرا حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده ، قالوا جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده ؛ قال : هو ما تريدان ، وأرسل إلى حسان فجاء ؛ قال : هذان أخواك قد أقبلتا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك ؛ قال حسان : ان شئتما فابدأ وان شئتما بدأت ؛ قالوا : بل نبدا ، فأخذ ينشدانه بما قالت قريش في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالمرجل ، فلما فرغا استوى كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة . وذهب حسان مغضبا إلى عمر وقص عليه الخبر ؛ قال عمر :

(١) الأغانى طبعه بولاق جزء ١ صفحة ٦

(٢) كان عمر يتبع القمطر ويشتد على من خالف منهم عن قواعد الإسلام أقل مخالفة . ولعل ذلك مصدر سؤله أبا موسى في الكوفة عما أحدث ليد والاعقاب قد زاد عماء . ليد حين علم أنه أعرض عن القمطر انظر طبقات القمطر لابن سلام صفحة ٢٠ وانظر كذلك قصة الحليج والبرقان طبقات ابن سلام صفحة ٢٥ . وانظر حديث مع عبد بن الحساس طبقات ابن سلام صفحة ٤٢ . وانظر إقامته للعد على من أشد تطرا لمقتضى بن عبدة يمرض بعض الناس طبقات ابن سلام صفحة ٢١

(٣) الأغانى طبعه بولاق جزء ٤ صفحة ٥

سأردهما عليك ان شاء الله . ثم أرسل من ردتها : حتى إذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي ، قال لحسان : أنشدما ما شئت : فأنشدما حتى اشتق . وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدثنا صاحب الأغاني — قد كنت نيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقف الضغائن ، فأما إذا أبوا فاكثبوه (١) . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يصح . قال ابن سلام (٢) : وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثر منه في الاسلام : وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجم فيه الأنصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة إلى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أباسفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة في قريش لحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عصية قريش : واشتدت عصية الأمويين ، واشتدت المصريات الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان واقتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله إلى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب .

في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فهدأت هذه الخطة التي كان يحتفظها عمر ، وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب إلى شر ما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الاسلامية . ويكفي أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم إلى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت إلى عصيتهم القديمة .

ولعلك قرأت تلك القصة (٣) التي تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شبيب

(١) لغاني جزء ٤ صفحة ٥

(٢) طبقات ابن سلام صفحة ٦٢

(٣) الأغاني طبة يروا في جزء ١٢ صفحة ١٤٨ وما يليها وجزء ١٤ صفحة ١٢٢

برملة بنت معاوية نكابة في بني أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ، وقال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ؟ وأما يزيد فقد كان صورة لجده أبي سفيان ، كان رجل عصية وقوة وفلك وسخط على الاسلام وما سته للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جُعيل بهجاء الأنصار ، فاستغفاه وقال : أتريد أن تردني كافراً بعد إسلامي ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانياً فأجابه وهجا الأنصار هجاء مقدحاً مشهوراً .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجده أبي سفيان ، يؤثر العصية على كل شيء ، وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرة التي انتهكت فيها حرمان الأنصار في المدينة ، والتي انتقمتم فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرة إنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدر ، أي من الذين أذلوا قريشاً . ولست في حاجة إلى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى (١) التي تمتل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطلب إلى معاوية أن يحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الأنصاري الوحيد الذي شايح بني أمية إلى أن يقول :

ياسعدُ لا تجب الدعاء فما لنا نسبٌ نُجيب به سوى الأنصار
نسبٌ تخيره الآله لقومنا أَثقلَ به نسباً على الكفار
إن الذين ثوَّروا يبدونكم يوم القليب هم وتود النار
وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عماراً على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو ، أو ولي عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه العصية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم المسرف كيزيد ، والمقتصد كمعاوية . وكان منهم من تجاوز

الاقتصاد في العصية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والرائد لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الرائين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم ، فقد يحدثنا الرواة (١) أنه مرتب من المسلمين فإذا فيهم حسان يشدهم ، وهم غير حافظين بما يقول ، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي ، وأثر ذلك في نفس حسان فقال بمدحه — وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبت من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش : —

أقام على عهد النبي وهديه	حواريه والقول بالفعل بمدل
أقام على مناجاه وطريقه	يؤالي ولي الحق والحق أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذي	يصول إذا ما كان يوم محجّل
إذا كشفت عن ساقها الحرب حشبا	بأبيض سباق إلى الموت يرقل
وإن أراها كانت صفية أمه	ومن أسد في بيتها لم رقل
له من رسول الله قرني قريه	ومن نصرة الاسلام مجد مؤئل
فكم كربة ذب الزبير بسيفه	عن المصطفى واقه يعلى فيجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله	وليس يكون الدهر ما دام يدبل
تناؤك خير من فعال معاشر	وفلك يابن الهاشمية أفضل

فانظر إلى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الأنصار من موالاة النبي لهم وإنصافه لإياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به : لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيرا ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قصد بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفا

لا يلائم قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقة . أقستبعد أن تكون عصية الزبيرين قد مدت هذه الآيات وطولتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافى ابنه عبد الله بنوع خاص .

واستطرد آخر لا بأس به ؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضا ؛ فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار وهم يتحدثون — كما رأيت — أن النعمان ابن بشير غضب لهذا الهجاء وأشد بين يدي معاوية آياتا نروها لك ، فسترى فيها مثل ما رأيت في آيات حسان من أثر هذه العصية التي تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبنى أمية ، أو قل يمالئهم التماسا للنفع عندهم . وقد تحدثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذى شهد صفين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكرا لمهد النبي ، أو احتفاظا بمودة الأنصار ليوم الحاجة قال النعمان بن بشير لمعاوية :

معاوى إلا تُطعن الحق تعترف	لحى الأزد مشدوداً عليها العامم
أشمتنا عبد الأرقام ضلة	وما الذى تجدى عليك الأرقام
فألى ثأر دون قطع لسانه	فدونك من ترضيه عنك الدرهم
وراع رويداً لا تسمننا دنية	لملك فى غب الحوادث نادم
مضى تلق منا عصة خزرجية	أو الأوس يوماً تخترمك المخارم
وتلقاك خيل كالقطا مستطيرة	شمايطُ أرسل عليها الشكائم
يسومها العمران عمرو بن عامر	وعمران حتى تسبج المحارم
ويبدو من الخوذ العزيزة حجلها	وتفيض من هول السيوف المقادام

فطلب شَعْبَ الصَّدْعِ بعد الثَّامَةِ فَنَفَرَهُ فَالْآنَ وَالْأَمْرَ سَالِمَ
وإِلَّا قَتَوْنِي لَأَمَّةٌ تُبْعِيه تَوَارِثَ آبَائِي وَأَيْضُ صَارِمَ
وَأَسْمَرُ خَطِيءٌ كَانَ كُكُوبِهِ نَوَى الْقَسْبَ فِيهَا لَهْمِي خُثَارِمَ
فَإِنْ كُنْتُ لَمْ تَشْهَدْ يَدِيرُ وَقِيمَةً أَذَلْتُ قَرِيضاً وَالْأَنُوفَ رَوَاغِمَ
فَسَائِلُ بِنَا حَيٍّ لَوْ بِنَ غَالِبِ وَأَنْتِ بِمَا يَخْفَى مِنَ الْأَمْرِ عَالِمَ
أَلَمْ تَبْدُرْ يَوْمَ بَدْرٍ سَيُوفَنَا وَلِيكَ عِمَا نَابِ قَوْمِكَ قَاتِمَ
ضَرْبِنَا كَمْ حَقٌّ تَفْرُقُ جَمْعَكُمْ وَطَارَتْ أَكْفُ مَنْكُمْ وَجَاهِمِ
وَعَادَتْ عَلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ عِرَائِسُ وَأَنْتِ عَلَى خَوْفِ عَلَيْكَ التَّامِمِ
وَعَضَتْ قَرِيضَ الْإِنَامِلِ بِغَضَةٍ وَمَنْ قَبْلَ مَا عَضَتْ عَلَيْكَ الْإِدَامِ
فَكُنَّا لَهَا فِي كُلِّ أَمْرٍ نَكِيدِهِ مَكَانَ الشَّجَا وَالْأَمْرِ فِيهِ تَقَامِ
فَإِنْ رَمَى رَامٌ فَأَوْهَى صِفَاتِنَا وَلَا ضَامِنًا يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ ضَامِ
وَلَوْ لَأَغْضَى عَنْ أُمُورٍ كَثِيرَةٍ سَتَرَقَ بِهَا يَوْمًا إِلَيْكَ السَّلَامِ
أَصَانَعُ فِيهَا عَبْدٌ شَمْسٍ وَإَتَى لَتَكُ الثِّيَّ فِي النَّفْسِ مِنْهُ أَكَامِ
فَمَا أَنْتِ وَالْأَمْرَ الَّذِي لَسْتَ أَهْلُهُ وَلَكِنْ وَلِيَّ الْحَقِّ وَالْأَمْرِ هَاشِمِ
إِلَيْهِمْ يَصِيرُ الْأَمْرُ بَعْدَ شَتَائِهِ فَنَ لَكَ بِالْأَمْرِ الَّذِي هُوَ لَازِمِ
بِهِمْ شَرَعَ اللَّهُ الْهُدَى فَاهْتَدَى بِهِمْ وَمِنْهُمْ لَهُ هَادٍ إِمَامٌ وَخَاتِمِ
فَظَاهَرَ جَدًّا أَنَّ هَذِهِ الْآيَاتُ الْآخِرَةُ عَلَى أَقَلِّ تَقْدِيرٍ قَدْ حَلَّتْ
عَلَى التَّيْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ حَمَلًا ، حَمَلَهَا عَلَيْهِ الشَّيْعةُ . وَمَعَ أَنَّنَا نَعْلَمُ أَنَّ الْإِنصَارِحِينَ
أَخْطَأَهُمُ الْحُكْمُ فَاضْطَعَفُوا عَلَى قَرِيضٍ مَالُوا بِطَبِيعَةِ مَوْقِفِهِمُ السِّيَاسِي إِلَى تَأْيِيدِ
الْحِزْبِ الْمُنَاوِي " لَبْنَى أُمِيَّة ، فَانْضَمُّوا إِلَيْهِ عَلَى : فَلَسْنَا نَشْكُ فِي أَنَّ التَّيْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ
لَمْ يَكُنْ هَاشِمِي الْمَذْهَبِ وَلَا عَلَوِي الرَّأْيِ ، إِنَّمَا كَانَ أَمْرِيًّا أَوْ بِعِبَارَةِ أَصَحَّ :
سُفْيَانِيًّا . فَلَمَّا أَحْسَسَ اتِّقَالَ الْأَمْرَ مِنْ آلِ أَبِي سَفْيَانَ إِلَى مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ
تَحَوَّلَ عَنِ الْأُمَوِيِّينَ إِلَى ابْنِ الزُّبَيْرِ وَقَتْلَ فِي ذَلِكَ .

فأنت ترى إلى أى حد كانت العصية قد انتهت بقريش والأنصار . وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء . وأنت ترى من هذين الاستطراذين كيف استغلت العصية الزيرية والحاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لناهضة خصومها .

ولكنى لم أفرغ بعد من أمر هذه العصية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء ، ولا أريد أن أدع هذه العصية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخى الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذى لم يبق لنا منه إلا آثار ضئيلة (١) .

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين . وهم مضطرون الى أن يختلفوا ؛ فقد دخلت العصية في الرواية أيضا . أما الأنصار فكانوا يتحدثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ؛ ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصارى كان يحب امرأة صاحبه القرشى ويختلف إليها ؛ فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان ، وأنبأت هذه زوجها فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته ؛ وأخفاها في إحدى الحجرات ، واحتالت امرأته حتى حملت القرشى على أن يزورها ، فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجرات ، فإذا هو يرى امرأته ، ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قريش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تمكها وتظهر صاحبها مظهر الوفى لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعاية لحرمة الصديق .

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تنفك به الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وأن ما يرويه صاحب الأغانى عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء :

(١) أغاني ج ١٢ صفحة ١٥٠ وما يليها

كان الصديقان يصيدان بأكلب لهما ، قال القرشي لصاحبه .
ازجر كلابك إنما قَلَطِيَّةٌ بُقِعٌ ومثلُ كلابكم لم تصطدْ
فردَّ عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالقر يغنينا عن المتصيد
إنا أناس رَيَقُونَ وأمكم ككلابكم في الولع والمرتدّد
حزنناكم للضبِّ تحترشونه والريف يمنكم بكل مهند
وعظمُ الشر بين الصديقين منذ اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :
صار الذليلُ عزيزاً والعزيرُ به ذلٌّ وصار فروع الناس أذئابا
إني للمتمسح حتى يسين لكم فيكم متى كتمت للناس أربابا
وفارقوا ظلمكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنسابا
على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستمان القرشيُّ بشعراء من مضر
وربيعة . ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء و انتهى إلى معاوية ، فأرسل إلى سعيد
ابن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشاعرين
مائة سوط ، وكان سعيد عطوفاً على الأنصار في أيام معاوية كما كان الزبير
عطوفاً عليهم أيام عمر . وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودة فكره
أن يضربه ، وكره أيضاً أن يضرب القرشي فعطل أمر معاوية . غير أنه لم
يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتصعب لأخيه
وضرب عبد الرحمن بن حسان مائة سوط . هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان
أن للأنصار سفيراً في الشام هو النعمان بن بشير فكتب إليه :

ليت شعري أغائب أنت بالشأ م خليلي أم راقد ثمان
أية ما تكن فقد يرجع النا تب يوماً ويوقظ الوسنان

إن عراً وعامراً أبونا وحرماً قديماً على العهد كانوا
أنهم مانعوك أم قلة الكتاب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاء أم أعوزتك القراطيس أم أمرى به عليك هوان
يوم أنبت أن ساق رُضت وأتكم بذلك الركبان
ثم قالوا إن ابن عمك في بلوى أمور أتى بها الحدثنان
فنسيت الأرحام والود والصحة فيما أنت به الأزمان
إنما الرح فاعلم قاة أو كبعض الميدان لولا السنان
قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية ، فذكر له أن سميذاً عطل
أمره (١) ، وأن مروان أنفذه في الأنصارى وحده ، قال معاوية : فترديماًذا ؟ قال
النعمان أريد أن تعزم على مروان ليُضين أمرك في الرجلين جميعاً . ويروى
أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات :

يا بن أبي سفيان ما مثلكنا جارت عليه ملك أو أمير
أذكر بنا مقدم أفراسنا بالحنو إذ أنت الينا فقير
وأذكر غداة الساعدي الذي آثركم بالامر فيها بشير
فاخذر عليهم مثل بدر وقد مر بكم يوم يسدر عسير
إن ابن حسان له ثائر فأعطه الحق تصح الصدور
ومثل أيام لنا شئت ملكاً لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها تجول خزراً كاظمت تزيير
يصول حولي منهم مشر إن صُنْتُ صالوا وهم لي نصير
يأبى لنا الضيم فلا تُعتلى عز منيع وعديد كثير
وعنصر في عز جرثومة عادية تنقل عنها الصخور
وانتهى أمر معاوية الى مروان ، فضرب أخاه خسين سوطاً ، واستعفى

عبد الرحمن بن حسان في الباقي ففها . ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حدّ الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حدّ العبد خمسين ، فثقت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتم عليه المائة ففعل ، واتصل المهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابا خاصا ضحفا في هذه العصية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية ؛ لا نقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل نقول في مصر وأفريقيا والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سغراً مستقلا فيما كان لهذه العصية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفرقيين الذي قالوه في الاسلام ، وفي الشعر الذي اتحلّه الفرقيان على شعرائهما في الجاهلية . هذا دون أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي الحوصلة بين قريش والأنصار ، فكيف اذا تجاوزها الى الحوصلة بين القبائل الأخرى ؛ ذلك أن العصية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم الى العرب كافة ، فتعصبت العدنانية على اليمنية ؛ وتعصبت مضر على بقية عدنان ، وتعصبت ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر . وقل مثل ذلك في اليمن ؛ فقد كانت للأزد عصبيتها ، ولخمير عصبيتها ولقضاعة عصبيتها .

وكانت كل هذه العصبيات تنشعب وتفرع وتمتد أطرافها وتنشكل بأشكال الظروف السياسية والاقليمية التي تحيط بها ، فلها شكل في الشام ، وآخر في العراق ، وثالث في خراسان ، ورابع في الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصية هي التي أزالها سلطان بني أمية ، لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قوروا العصية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت

من العرب للفرس .

وإذا كان هذا تأثير العvisية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفا يسيرا من تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف ، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد . وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظاً . فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم الفتن ، قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها ، فإذا أكثره قد ضاع ، وإذا أقله قد بقي . وهي بعد في حاجة إلى الشعر تقدمه وتوقدا لهذه العvisية المضطربة . فاستكثرت من الشعر ، وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراها القدماء .

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم ، وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه « طبقات الشعراء » ، وهو يحدثنا بأكثر من هذا ؛ يحدثنا بأن قريشا كانت أقل العرب شعرا في الجاهلية فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب اتحالا للشعر في الإسلام ^(١) وابن سلام يحدثنا عن يونس ابن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما بقي من شعر الجاهلية إلا أقله ، ولو جاءكم وافر الجاهل علم وشعر كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لا يثبت أن أكثر الشعر قد ضاع ، ولا بأس بأن نلم به الإمامة قصيرة . فهو يرى أن طريقة بن البعد وعبيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدما . وهو يرى أن الرواة

المصححين لم يحفظوا لهذه الشعارين إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : ان لم يكن هذان الشعاران قد قالوا إلا ما يحفظ لهما فيها لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم : واذن فقد قالوا شعرا كثيرا ولكنه ضاع ، ولم يبق منه إلا هذا القليل . وشق على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذه الشعارين إلا قصائد عشر فأضافوا إليها ما لم يقولوا ، وحمل عليها كما يقول ابن سلام حمل كثير .

ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه الى عاد وممود وغيرهم ، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مخلق ، وأى دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي ثبت أن الله قد أباد عادا وممود ولم يبق منهم باقية ١ .

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وممود وغير عاد وممود . ولكننا إنما ذكرناه الآن لتبين كيف كان القدماء يتبينون كما تبين ، ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب منها السياسى ومنها غير السياسى . كان القدماء يتبينون هذا ولكن مناهجهم فى النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يلبسون ثم يقصرون عن الغاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئا من أولية الشعر العربى : فروى آياتنا تنسب لمجذبة الأبرش وأخرى تنسب لزهير بن جثاب ، ونحو هذا (١) وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطيع أن يقبل شعر عاد وممود (٢) .

ومهما يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهى بنا الى نتيجة نفقد أنها لا تقبل الشك ، وهى أن العصية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد

(١) طبقات ابن سلام ص ١٢ ، ١٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤

كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على اتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم .

ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة عليية وهي أن مؤرخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يسمى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصية أو تأييد فريق من العرب على فريق ، ويجب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصية قد لعبت — كما يقولون — دوراً في الحياة السياسية للمسلمين .



٣

الدين واتصال الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف والمنافع السياسية. أثراً في تكلف الشعر واتصاله وإضافته إلى الجاهليين ، لا تقول في المصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً . وربما ارتقى عصر الاتصال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهونا ولهينا القارىء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا الاتصال المتأثر بالدين .

فحين نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة ، دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللسلمين عامة . فكان هذا الاتصال في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ، وكان هذا النوع موجهاً إلى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم ، وأحبار اليهود ورجال النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة . وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع (١) وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لونا آخر من الشعر المنتحل لم يصف إلى الجاهليين من عرب الانس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من

(١) راجع سيرة ابن هشام ص ١٩ وما بعدها ، ٥٥ وما بعدها طبع في الروس الآف .

الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير ، وإنما كان بازاء هذه الأمة الانسية
أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الانسية وتخضع لما تخضع له من
المؤثرات ، وتحس مثل ماتحس ، وتتوقع مثل ما تتوقع وكانت تقول الشعر ،
وكان شعرها أجود من شعر الانس ، بل كان شعراؤها هم الذين يلهمون
شعراء الانس . فأنت تعرف قصة عبيد وهيد . وأنت تعرف أن الأعراب
والرواة قد لحوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء
قبل النبوة وبعدها . وفي القرآن (سورة الجن) أنبأت أن الجن استمعوا
للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله ، وعادوا فأندروا
قومهم ودعواهم إلى الدين الجديد . وهذه الصورة تنبئ أيضاً بأن الجن كانوا
يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يبطون وقد ألبسوا لئلا يختلف
قوة وضعف بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق
السمع فرجوا هذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً .
فلم يكد القصاص والرواة يقرأون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي
فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلوا استغلالاً
لأحد له . وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا
على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي
يريدونه ويقصدون اليه (١) .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها
وأطلقتها بالشعر في العصر الاسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق
إلى ما كان من قتل سعد بن عباد ، ذلك الأنصاري الذي أبي أن يدعن
بالخلافة لقريش وقتلنا منهم تحدثوا أن الجن قتله . وهم لم يكتفوا بهذا

(١) انظر في هذا الموضوع كله تحفة القليبي جز ٢٩ صفحة ٦٤ طبع بولاق . وسيرة ابن هشام جز

٦ صفحة ١٩٤ وما يليها ، وجمهرة أشعار العرب صفحة ١٢ وما يليها .

الحديث ، وإنما زووا شعراً قاله الجن تقتنر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا :

قد قتلنا سيد الخبز رج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمين فلم نخطفه فؤاده (١)

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قيل بالمدينة أظلمت له الأرض تهتز العضاء بأسوق
جزى الله خيراً من إمام وباركت يداقه في ذاك الأديم الممزق
فن يسع أو يركب جناحي نعامه لينرك ما حاولت بالأس يسبق
تقصيت أموراً ثم غادرت بعدها بواثق في أكامها لم تقتق
وما كنت أخشى أن تكون وفاته بكفى سبتي أزرق العين مطرق
والمعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن .
وهم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا
الشعر إلى الشياخ بن ضرار (٢) .

ولنعد إلى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من اتحال الشعر على الجن
والانس باسم الدين . والفرض من هذا الالتحال — فيما نرجح — إنما هو
إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ، ولا يكرهون أن
يقال لهم : إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان متظراً قبل أن يحيى
بدهر طويل ، تحدث بهذا الانتظار شياطين الجن وكهائن الانس ، وأجبار
اليهود وورهبان النصارى .

وإذا أن القصص والمتحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها
الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين ، فهم
قد اعتمدوا على القرآن أيضاً فيما رووا وانتحلوا من الأخبار والأشعار

(١) الجزء الثالث من قسم الثاني من طبقات ابن سعد ص ١٤٥

(٢) تنسب هذه الآيات للشياخ وأخوه مزود وجزء آخر طبقات ابن سعد جزء ٣ قسم أول صفحة

٢٤٠ والآيات جزء ٨ صفحة ١٠٢ وطبقات ابن سلام صفحة ٢٩

والاحاديث التي تضاف إلى الاحبار . فالقرآن يحدثنا بأن اليهود والنصارى يحدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل . ولأن فيجب أن تخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الاحبار والرهبان كانوا يتوقعون بعث النبي ويدعون الناس إلى الايمان به حتى قبل أن يُظلل الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين في اتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، وهو ما يتصل بتظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش . فلا مرام ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة قمضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها . وأخذ القصاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة ، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصي من الاخبار ما يرفع شأنهم ويعلي مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستبج الشعر ، ولا سيما اذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص .

وهنا تظاهر المواطن الدينية والعواطف السياسية على اتحال الشعر . وقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي ، وأن تختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بني أمية وينقل منهم إلى بني هاشم رهط النبي الأدين . ويشدد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام بني أمية فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية . وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصاص في إثبات ما كان لبني هاشم من مجد في الجاهلية . وتشد

الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين ، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف ؛ فالأستقرابية القرشية كلها طموحة الى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منة في قديمها كما أن لها حظاً منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تقتحل الأخبار والأشعار وتغرى القصاص وغير القصاص باتحالمها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشا رهط النبي من ناحية ، وأن الملك قد استقر فيها من ناحية أخرى . فانظر الى تعاون العواطف الدينية والسياسية على اتحال الشعر أيام بني أمية وبني العباس .

ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال ، فأنت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير . وإنما أضرب لك مثلاً واحداً يوضح ملذبت اليه من أن بطون قريش كانت تحت على اتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش ، وهي تعطيك مثلاً صادقاً قويا لحرص قريش على اتحال الشعر لا تتحرج في ذلك ولا ترعى فيه صدقا ولا ديناً .

تحدث صاحب الأغاني بإسناده عن عبد العزيز بن أبي نضال قال : قال أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئت أطلب منه مغرماً : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الآيات الأربعة وقل سمعت حسناً ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت أعوذ بالله أن أقرى على الله ورسوله ، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت ، قال : لا ، إلا أن تقول سمعت حسناً ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس : فأبى عليّ وأبيت عليه : فأقنا لذلك لا تكلم عذّة ليل . فأرسل

الى قال قل أياتاً تمح بها هشاماً - يعنى ابن المغيرة - وبني أمة ، قلت
سمهم لى ، فساهم ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأليك ، قلت :

أَلَا هَـ قَوْمٌ و لدتْ أختُ بنى سَهم
هشامٌ وأبو عبدٍ منافٍ مِذْرُه الحِصم
وذو الرِّمحين أشباك على القِسْوَةِ والحِزم
فهذان يذودان وذا من كُتبٍ يرى
أسود تزدى الأحرأ نَ مناعون للهِضم
وهم يومَ عكاظٍ منسوا الناس من الحرم
وهم من وللوا أشبوا بسرَّ الحِصبِ الضخم
فان أحلف وبيت الله لا أحلف على إثم
لمن أخوة تبنى قصور الشام والرِّدم
بأزكى من بنى رِيطَةَ أو أوزنَ فى الحلم

قال : ثم جئت قلت : هذه قالها أبى ؛ فقال لا ، ولكن قل قالها ابن
الزُّبَيْرى ، قال ففى الى الآن منسوبة فى كتب الناس الى ابن الزُّبَيْرى (١)
فانظر الى عبدالرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن
يكذب ويتمحل الشعر على حسان ، ثم لا يكفيه هذا الاتحال حتى يذيع صاحبه
أنه سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدى النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم .
ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار . واستباح أن يكذب على
عائشة . وعبدالرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ؛ فاختصا . وكلاهما شديد
الحاجة الى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال .
فيفتقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزُّبَيْرى شاعر قریش ،
ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين في اتحال الشعر . وهو هذا الذي يلجأ اليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة كعاد وممود ومن الهم ، فالرواة يضيفون اليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلام قده وتحليله حين جد في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف الى تبّع وخمير موضوع متحل . وضمه ابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص (١) وابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد وممود وتبع وخمير وانما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه . فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتل أخوه قابيل (٢) ونظن أن من الاطالة والاملال أن نقف عند هذا النحو من السخف .

ونحو آخر من تأثير الدين في اتحال الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة . فأرادوا هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه . ولا مرم ما شعروا بالحاجة الى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سليل الى الشك في عريبتها . وأنت توافقني في غير مشقة على أن من المسير كما قدّمت في الكتاب الاول أن نعلم أن كل هذا الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفنا يتألف ذلك وفي قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ، فلا حاجة الى أن نعيد القول فيه . وانما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبمصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن

نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أنهم كيف يمكن أن يتسرب الشك الى عالم جاذ في عرية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب ! وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه ، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير ، وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في اتحال الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأي الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراسا على أن يظهروا دائما مظهر المتصدين في خصوماتهم الموقنين الى الحق والصواب فيما يذهبون اليه من رأى . وأى شيء يتيج لهم هذا مثل الاستشهاد بما قالته العرب قبل نزول القرآن ! وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثرا قويا وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل اليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمد يده اذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام ، كأن كلام العرب قبل الاسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا وهم يجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظا فظاظا . أقرى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بمجملهم وغلظتهم على ما انتهت اليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية ! فالمعتزلة يثبتون مذهبهم بشعر العرب الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين . وما أرى إلا أنك ضاحك

مثل أمام هذا الشطر الذى رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرمى الله الذى وسع السموات والأرض هو عليه ؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبعا) : « ولا يُكرّمى علم الله مخلوق » .

وكذب أصحاب العلم على الجاهلين كثير لا سبيل الى إحصائه أو استقصائه . فهو ليس مقصورا على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب ، وإنما هو يجاوزهم الى غيرهم من الذين قالوا فى العلم مهما يكن الموضوع الذى تناولوه .

لأمر ما كان البدع فى العصر العباسى عند فريق من الناس أن يرذ كل شيء الى العرب حتى الأشياء التى استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهلين حد . وأنت اذا نظرت فى كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك ويرضيك .

ولكنى لا أريد أن أبعد عما فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية فى انتحال الشعر وإضافته الى الجاهلين . وقد رأينا الى الآن فنونا من هذا التأثير ؛ ولكتنا لم فصل بعد الى أعظم هذه الفنون كلها خطرا وأبعدها أثرا وأشدّها عيبا بقول القدماء والمحدثين ، وهو هذا النوع الذى ظهر عندما استوقف الجدل فى الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولاسيما اليهود والنصارى . هذا الجدل الذى قوى بين النبی وخصومه ، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبی على اليهود والوثنيين فى بلاد العرب ، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين ، لأن الكلمة فى أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذى أزال سلطان الفرس واقطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسما من أفريقيا الشمالية . فلما انتهت هذه الفتوح واستقر العرب فى الأمصار ، واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى

استوقف هذا الجدل وأخذ صورة أقرب الى التصال منها الى أى شيء آخر .
وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نجده
أن نغير الى بعضها في شيء من الایجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب
كانت قبل أن يبعث النبي . وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة
الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل ، فليس غريباً أن نجد قبل
الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أوحيت
قبل القرآن . والقرآن يحدثننا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل
ويجادل فيهما اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر
هو صحف إبراهيم . ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة
إبراهيم . هو هذه الخنيفة التي لم نستطع الى الآن أن تبين معناها الصحيح .
ولذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم
وتأويله . وكان القرآن وقد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم
صحة ما يزعمون ، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والانجيل واتهمهم
بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم نفسه
الانفراد بتأويلها فقد أخذ المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين
إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأتق من دين اليهود والنصارى .

وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعبه فكرة أن الاسلام يحدد
دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين
العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون
وانصرفوا الى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون
يظهرون من حين إلى حين . وهؤلاء الأفراد يتحدثون فتجد من أحاديثهم
ما يشبه الاسلام . وتأويل ذلك يسير ؛ فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو

الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً : فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لا لشيء إلا لئلا يتأتى أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الجاهليين ، والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن والحديث شبه قوى أو ضعيف . وهنا فصل الى مسألة عني بها الباحثون - عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة - وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن . فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن ينبغي أولاً إلى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً ، والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتحفون منهم ، وزعم الأستاذ (كليم هوار) في فصل طويل - نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤ - أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيم واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن : هذا الشيء القيم ، وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت . وقد أطال الأستاذ (هوار) في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر - الذي ينسب إلى أمية بن أبي الصلت - وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية بن أبي الصلت صحيح ؛ لأن هناك فروقا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص ، ولو كان متحلاً لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن . وإذا كان هذا الشعر صحيحاً ، فيجب في رأى الأستاذ (هوار) أن يكون النبي قد استعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن .

(الثانية) أن صحة هذا الشعر واستماعة النبي به في نظم القرآن قد حملتا

المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدة
وليصح أن النبي قد انفرد بتلقى الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استطاع
الاستاذ (هوار) أوخيل إليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهلياً
صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن . ومع أني من أشد
الناس إعجاباً بالاستاذ (هوار) وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون
إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي
وبالمناهج التي يتخذونها للبحث ، فاني لأستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل
الذي أشرت إليه آنفاً دون أن أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف
لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية
أولاً لا يكون ، فانا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أنعرض للوحي وما يتصل به ، ولا
للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى . كل ذلك لا يعني
الآن ، وإنما الذي يعني هو شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من الشعراء .
والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في
صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضهم الشك الى الجحود ، فلا يرون في السيرة
مصدراً تاريخياً صحيحاً ، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء
جميعاً : طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج الى التحقيق والبحث العلمي
الدقيق ليتاز صحيحها من متعلها . هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة
ويغفلون في هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصلت وشعره
موقف المستيقن المطمئن ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى الى الصدق ولا يبلغ
في الصحة من أخبار السيرة . فاسر هذا الاطمئنان الغريب الى نحو من
الأخبار دون النحو الآخر ؟ أيمن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا
من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب البيانات ؟ أما أنا
فلمست مستشرقاً ولست رجلاً من رجال الدين . وإنما أريد أن أقف من شعر

أمية بن أبي الصلت نفس الموقف العلى الذى وقفته من شعر الجاهليين جميعاً .
وحسبى أن شعر أمية بن أبي الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية
والحفظ لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ،
وإن لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصلت .

ثم إن هذا الموقف نفسه يحملنى على أن أرتاب الارتباب كله في شعر
أمية بن أبي الصلت . فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة : هجا أصحابه
وأيد مخالفه ورث أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفى لينهى عن
رواية شعره ، وليضيع هذا الشعر كاضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثقى
الذى هجى فيه النبي وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين
مخالفينهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق في شيء أن
النبي نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحى وأخبار الغيب . فإكان
شعر أمية بن أبي الصلت إلا شعراً كغيره من الشعر لا يستطيع أن ينهض
للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن . وما كان علم أمية
ابن أبي الصلت بأمور الدين إلا كعلم أحبار اليهود ورجال النصارى . وقد
ثبت النبي لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم ؛ على عقول العرب بالحجة مرة
وبالسيف مرة أخرى . فأمر النبي مع أمية بن أبي الصلت كأمره مع هؤلاء .
الشعراء الكثرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه .

ومن هنا نستطيع أن نفهم ما روى من أن النبي أشد شئناً من شعر أمية
فيه دين وتحف فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان يدعو
إلى مثل ما كان يدعو إليه النبي ؛ وكفر قلبه لأنه كان يظهر المشركين على
صاحب هذا الدين الذى كان يدعو إليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين
أبدوا النبي ووادعوه ، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى
والدينى ظاهروا عليه المشركين من قريش .

ليس إذا شعر أمة بن أبي الصلت يدعاً في شعر المتخفين من العرب أو المتصرين والمتهودين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا حوّه ، إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الاسلام ، فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع .

ولكن في شعر أمة بن أبي الصلت أخباراً وردت في القرآن كأخبار ثمود وصالح والناقة والصيحة . ويرى الأستاذ (هوار) أن ورود هذه الأخبار في شعر أمة مخالفاً لبعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة ، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .

ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث . فن الذي زعم أن ماجاء في القرآن من الأخبار كان كله مجهولاً قبل أن يجيء به القرآن ؟ ومن الذي يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآني كان معروفاً ببعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم ؟ وكان من اليسير أن يعرفه النبي ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب . ثم كان النبي وأمية متعاصرين . فلم يكن النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من يتحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الالتحال ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل ؟ بلى !

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف الى أمة بن أبي الصلت والى غيره من المتخفين الذين عاصروا النبي أوجاموا قبله إنما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا — كما قلنا — أن للاسلام قُدْمة وسابقة في البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف الى هؤلاء الشعراء والمتخفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل .

هذا شأن المسلمين . فاما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فإذا لم في حياة الأمة العربية قبل الاسلام قديم . وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحولها ، وعلى طريق الشام . وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز الى اليمن . ويظهر أنها استقرت حيناً عند سرة اليمن وأشرافها ، وأنها أثرت بوجه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة ، وهم نصارى . ثم في الحق أن اليهودية قد استتبع حركه اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في (سورة البروج) .

كل هذا حق لا شك فيه ، وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص ، فليس قليلاً ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت باجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب ، وكان اليهود قد تعربوا حقاً ، وكان كثير من العرب قد تهودوا . وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعد هاتين القيلتين لقبول الدين الجديد وتأيد صاحبه .

هذه حال اليهود ، فأما النصارى فقد انتشرت ديانتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما على الشام حيث كان النساطيون الخاضعون لسلطان الروم ؛ وفيما على العراق حيث كان الماندة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحيش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصرت قبل الاسلام بأزمان تختلف طولاً وقصراً ، فنحن نعلم مثلاً أن تغلب كانت نصرانية ، وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه ، فالقاعدة أنه لم يقبل من العرب إلا الاسلام أو السيف ، فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها صدقة مضعفة

قبلها عمر فيما يقول الفقهاء (١).

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لانهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين ، ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذى لم يستقم لهذين الدينين والذى استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم ملائمة تامة لطبيعة الأمة العربية .

مهما يكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام . وقد رأيت أن العصية العربية حملت العرب على أن يتحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائرم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر فالأمر كذلك في اليهود والنصارى . تصبوا لأسلافهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كعصر غيرهم من الوثنيين ، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لنغيرهم مجد وسؤدد أيضاً . فأتحلوا كما اتحل غيرهم ، ونظموا شعراً أضافوه إلى السموءل بن عادىاء وإلى عدي بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى .

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا ؛ فهم يحدون فيما ينسب إلى عدى بن زيد من الشعر سهولة وليناً لا يلائمان العصر الجاهلى ، فيحاولون تحليل ذلك بالاقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التى كان يصطنعها أهل الحيرة .

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود ، في شعر السموءل بنوع خاص ، ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدى . فقد كان السموءل — إن صححت الأخبار — يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة

(١) انظر فروع البلدان للبلاذرى صفحة ١٨٩ وكتاب الماروف لان قبة صفحة ١٩٣ طبع مصر .

البادين منها إلى حياة أصحاب الحضرة. ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد السمومل انتحلوا قصيدة أضافوها إلى امرئ القيس وزعموا أنه مدح بها السمومل حين أودعه سلاحه في طريقه إلى قسطنطينية. ونرجع نحن أن ولد السمومل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السمومل في قصته المشهورة مع الكلبي .

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير في اتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين .

وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء السياسية ، فمن الحق أيضاً أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذي يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين . ذهبت هذه بشرط منه وذهب هذا بالشطر الآخر .

ولكن أسباب الاتحال ليست مقصورة على السياسة والدين ، بل هي تتجاوزهما إلى أشياء أخرى .



القصص وانتحال الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة؛ ولكنه يتصل بالدين وبالسياسة اتصالاً قوياً، نريد به القصص الذي أشرنا إليه غير مرة فيما قدمنا من القول.

فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين، وإنما هو فن من فنون الأدب العربي توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية، وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين، وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية، أزهى أيام بنى أمية وصدرأ من أيام بنى العباس، حتى إذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلجوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجلس القصص، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى اجتدل وانصرف عنه الناس.

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدِّرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد أستقي منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيمة، وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأول من كتابه «تاريخ آداب العرب»^(١). نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والإسلامية من ناحية خيالية خالصة ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عُنُوا بدرس هذا الفن عناية عليية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة ولنغفروا

(١) استعرب الأستاذ أحمد أمين البحث عن القصص استيعاباً طلياً في كتاب فهر الإسلام

وأهم في تاريخ الأدب . فهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين ، فقد نشأ هذا الفن ، وكانت منزلة عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند قدماء اليونان ، وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالاً وروعة وحسن موقع في النفس عن «اللياذة» ، و «الأوديسا» ، وكل ما بين القصص الاسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأول لم يكن شعراً كله وإنما كان شراً يزينه الشعر من حين إلى حين بينما كان الثاني كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاص اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً مائلاً . وأن الأول لم يخدم عناية المسلمين مثل ما وجد الثاني من عناية اليونان : فبينما كان اليونان يقدسون «اللياذة» و «الأوديسا» وينشرون بجمعها وترتيبها وروايتها وإذا عنيتهم عناية المسلمين بالقرآن (١) ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا . !

وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الاسلامية الأولى لنفسه ، وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى إلى الجذل والصق به من هذا القصص الذي كان يحمي مع الخيال إذا أراد ، ويتقرب من نفس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا . فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجذل من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون

(١) انظر مائمه بدستجات الطائفة الاثني بجمع اللياذة والودسا في القرن السادس قبل المسيح في كتب

«تاريخ الآداب اليونانية» تأليف ألفريد موريس كروازيه الجزء الأول صفحة ٤١٧

لم قديم العرب والحجم وما يتصل بالنبوات ، وبمضمون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح الى حيث يستطيع الخيال أن ينهب بهم لا الى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكان الناس كلفين هؤلاء القصاص مشغوفين بما يلقون اليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية . فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوا استغلالا شديدا ، وأصبح القصاص أداة سياسية كالشعر .

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن سنتهى الى مثل ما انتهت اليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصاص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويدودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهووى ، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك (١)

والتمعق في درس حياة القصاص الذين كانوا يقصون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصاص وبين الأحزاب السياسية .
غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضا ، وقد رأيت في الفصل الماضي مُثَلا توضح هذا التأثير .

وتأثر القصص بشئ آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يتحدث اليه . ومن هنا عُنِيَ عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب

(١) انظر تاريخ بغداد الجزء الأول ص ١٢٨ وابن خلكان حر . اول ص ٦١٢ وكتاب المعارف لابن

الأمور ، ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض . فتحسن نستطيع أن نقول إن هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من مصادر مختلفة ، أهمها أربعة :

(الأول) مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات ، وما كانت تحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروى من شعر ، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وقصصهم .

(الثاني) مصدر يهودى نصراني ، وهو ما كان يأخذه القصص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والأخبار والرهبان وما يتصل بذلك . وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلبوا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

(الثالث) مصدر فارسى ، وهو هذا الذى كان يستقي القصص في العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها . ثم (المصدر الرابع) مصدر مختلط هو هذا الذى يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسريان ومن إليهم من هؤلاء الأخطا الذين كانوا منبئين في هذه الأقطار ، والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصص ، فكنت ترى في قصصهم ألواناً من القول وقوفاً من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرارها وظهور سلطان الخيال عليها ؛ ولكن لها جمالاً أدبياً فنياً رائعاً يجب به من يستطيع أن يقدر الثمام هذه الأهواء المختلفة التى تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس ، ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التى كانت تلهم هؤلاء القصص .

مها يكن من شيء ، فان هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصاص بما كانوا يتحدثون به الى سامعهم في الأمصار . وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه اذا لم يزيّنه الشعر من حين الى حين . ويكفى أن تنظر في « ألف ليلة وليلة » وفي قصة عنتره وما يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر ، وأن كل موقف قيم أو ذي خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا اذا أضيف اليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة . وإذن فقد كان القصاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة الى مقادير لا حد لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعون بها مواقفهم المختلفة فيه . وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون .

وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون اليه من الشعر في هذا القصص ، وانما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلقونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد ويسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض : فقد حدثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يعتز عماراً كان يروى من غناء الشعر فيقول : لا علمي بالشعر إنما أوتى به فأحله (١) فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فن هؤلاء القوم ؟

أليس من الحق لنا أن تصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون الى الناس فحسب ، وانما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملقين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تليف أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونسخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس . وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف (ألكسندر دumas)

الكبير . وأنت تدesh إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبت فيما بقي لنا من آثار القصاص . فليدرك من سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه إلى حمزة ، وبعضه إلى علي ، وبعضه إلى حسان ، وبعضه إلى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه إلى نمر من شعراء قريش . وإلى نمر من قريش لم يكونوا شعراء قط (١) وإلى نمر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظا في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر من المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سببا في نشأة رأى يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعا ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه إلى القول فإذا هو ينساق إليه انسياقا (٢) كان القدماء يعتقدون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحش من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمثوا إليه . ولكنهم بعد الحذف والثني والنقد والتحجيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأى شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته ، وأنه يكفي أن

(١) الطبقات الكبير لابن سعد الجزء الثاني من القسم الثاني صفحة ٨٩ وما بعدها

(٢) البيان والبيان الجليل الثاني صفحة ٥٦ طبع مصر سنة ١٣١٢

يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء .

ولكن رأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فتحسن نستطيع أن نؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، وبعضها أكثر شعراء من بعضها الآخر . ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً ونساء شباناً وشيخاً وولداً أيضاً . ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العرب قول الشعر فلم يوفق إلى شيء . وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعل في أن يقول شعراً يرد به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء وأذن لحسان (١) .

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء . وإنما سيلتأ أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ العرب مرادف للفظ الشاعر ، فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى قرامهم يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قال الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال إعرابي وهلم جرأ تقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كثيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذنان القوية يكثر فيهم الشعر دون أن يعم كافتهم ، وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع

موضوع اتحل اتحالا ، وبسبب من هذه الأسباب التي نحن بازائها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصاص ليزدان به قصصهم من ناحية ، وليسيفها القراء والسامعون من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء ، تقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً . وقد فطن بعض العلماء إلى ما في هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر ، وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب إليهم . ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكر — كما رأيت — ما يضيفه ابن اسحاق إلى عاد وممود وحير وتبع (١) وأنكر كثيراً مما رواه ابن اسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط (٢) . وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن اسحق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن اسحاق ؛ حتى إذا فرغ من رواية القصيدة . قال وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكر أكثرها أو ينكرها لمن تضاف إليه (٣) .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لآثر القصص في اتحال الشعر خدعوا أيضاً ؛ فلم يكن صناع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محققين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجيد الشعر ويحسن اتحاله وتكلفه ، وكان فطناً يجتهد في اخفاء صنعه ويوفق من ذلك إلى الشيء الكثير . وابن سلام نفسه يحدثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه

(١) صفحة ٥ (٢) المصدر نفسه صفحة ٤

(٣) هذا الشعر من الشعر ورد في حجة ابن هشام بكثرة ولذا نكتفي بالإشارة إلى بعض مواضعه فيها لا على وجه المصحح أول صفحة ١٨ و ٢٩ و ٥٢ و ٥٣ و ٧٩ و ٨٠ و ١٤٨ و ١٥٠ و ١٧٩ و حزم ثاني صفحة ٥٦ و ٥٧ هامش الروض الأمت

الضعفاء من المنتحلين ، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم ، وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكفون ويضعون ويكذبون ، فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلام عن هذا الشعر المتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح (١) والتي يضاف بعضها الى جذيمة الأبرش . وبعضها الى زهير بن جَنَاب ، وبعضها الى العنبر بن تميم ، وبعضها الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم ، وبعضها الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيـف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة ، واضح جدا أن راوياً من الرواة أو قاصداً من القصاص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أسطورة من الأساطير أو لفظاً غريباً أو ليلذة القاريء أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة مال رأسك بعدما نقد الزمان آتى بلون منك
أعير إن أباك شيب رأسه كثر الليالي واختلاف الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة : إن هذا الرجل إنما سمي « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشيء (٢)

وابن سلام نفسه يحدّثنا أن معدا كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدة أى قبل الاسلام بأكثر من عشرة قرون (٣) فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس

(١) انظر ابن سلام ص ١٧ ، ١٢٠

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٢

(٣) المصدر نفسه ص ٥

عيلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن طاش فقد عاش
في زمن متقدم جداً أى قبل الاسلام بعشرة قرون على أقل تقدير .
أقطن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قِلا قبل
الاسلام بألف سنة ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الاسلام بثلاثة قرون
أو أربعة قرون ونحن نجد بشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذى
قبل أيام النبي أو بعد النبي . ولا نجد شيئاً من المعنى في فهم هذا الكلام الذى
إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون .
أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قِلا في الاسلام ليفسر اسم هذا
الرجل الذى هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أو جدى
حقيقة الأمر أم لم يوجد .

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام الى مالك وسعد ابني زيد مائة بن
تميم . فنحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مائة ومن تميم وأكبر
الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصاص
مثلاً تستعمله العرب وهو : « ما هكذا تورّد ياسعد الايل » وهم في حاجة
الى تفسير الامثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطق فيها سعد
ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن ميم وهو :
قد راينى من دلوئى اضطرأ بها والثأى في بهراء واعتراها
إلاّ نجيء ملائى يحىء قرأها (١)
فالامر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذى كان مجرى مجرى
المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا في هذا الشعر الذى يضاف الى جذيمة الأبرش ،

(١) طبقات ابن سلام ص ١١

وفي كل ما يتصل بجذية وصاحبه الزباء وابن أخته عمرو بن عدى
ووزير قصير .

فليس لهذا كله إلا أصل واحد وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت
فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم « لا يطاع لقصير أمر » وقولهم
« لأمر ما جلع قصير أنفه » وقولهم « شب عمرو على الطوق » . أو ذكر
فيها ما يتصل هؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء
الاخلاط من سكان العراق والجزيرة والشأم وما يتصل بها من بوادي العرب ،
كفارس جذية التي كانت تسمى « العسا » والبرج الذي بناء قصير على العسا
بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العسا » ودم جذية التي جمعتها الزباء في طست
من الذهب . وجمال عمرو بن عدى التي احتال قصير في إدخالها تدمر وعليها
الرجال في الفرائر (١)

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل هذه الحكايات
والأساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والامكنة وما إليها وما ينشد فيها
من الشعر .

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب : وإنما قبلوا هذه الأخبار
والأشعار على علاتها ورووها على أنها صحيحة لأنهم سمعوها من رواة كانوا
يعتقدون أنهم نقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره آياتاً لجذية
على أنها من أقدم الشعر العربي ، وهي التي تبتدىء بهذا البيت :

ربما أوقيت في علم ترقت ثوبى شمالات (٢)

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً
شديداً ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمرين الذين مدت

(١) تاريخ ابن جرير الطبري جزء أول ص ٧٥٧ - ٧٦٦ طبع أوروبا

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٢

لهم الحياة الى أبعد مما ألف الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كآبي حاتم السجستاني^(١) وابن سلام نفسه ، وهو يروى لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف الى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب ابن سعد الذي بقي بقاء طويلاً حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مثناً
مائة أمت من بعدها مثناً لي وازددت من عدد الشهور سنيها
هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يوم يكر وليلة تحذونا^(٢)
ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً
ولا انتحالاً يضيفه الى دُوَيْد بن زيد بن نهد حين حضره الموت :
اليوم بيني وبينك لو كان الدهر على أجليته
أو كان قرني واحداً كفيته يارب نهب صالح حويته
ورب غيل حسن لويته ومعصم مخضب ثيابه^(٣)
فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروى ابن إسحاق من شعر عاد وممود وتبع وحير ، قد اتخذ عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق من القصص من الشعر يضيفونه الى القدماء من حاضرة العرب وباديتهم .

والرواه أشد اتخذاعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك

(١) كتاب المعمرين وقد طبع مراراً

(٢) كتاب المعمرين صفحة ٩ طبع مصر وطبقات ابن سلام ص ١٢

(٣) طبقات ابن سلام ص ١١ . وكتاب المعمرين ص ٢٠

في هذه الأخبار التي يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب شمرأوها قصص مفصلة مطولة قبلوا ما كان يروى منها على أنه جسد من الأمر . ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب ؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصى لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار فزادوا فيه ونمؤه وزينوه بالشعر ؛ كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه « الإلياذة » و « الأودسا » وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التي لم يكن يكاد يلفها إلا حصاء ، لغرب اليسوس و حرب داحس والغبراء ، و حرب الفجار وهذه « الأيام » الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر — إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعاً وتتمية لأساطير و ذكريات كان العرب يتحدثون بها بعد الاسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرخ الآداب العربية خليف أن يقف موقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين ، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء ، أو شرح لمثل من الأمثال . كل ما يروى عن عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم والعماليق موضوع لا أصل له .

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة ، وأخبار الكهان وما يتصل بسبل العرم وتفرق العرب بعده موضوع لا أصل له . وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليف أن يكون موضوعاً . والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك .

وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التي تصل بما كان بين العرب
والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام كملاقاتهم بالفرس واليهود
والحيثية خليق أن يكون موضوعا . وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك .
ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين
ولا لاعين





الشعوية وانتحال الشعر

والشعوية ، ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوى في انتحال الشعر والأخبار وإضافتها الى الجاهليين ؟ أمانحن فنعتقد أن هؤلاء الشعوية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها الى الجاهليين والاسلاميين . ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظرهم الى الانتحال والاسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين . وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب ، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية . ولكننا لا نريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعوية في الحياة الأدبية وحدها وفي انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص

لم يكد ينصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس قد استعرب وأتقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة . وأخذ يكون له فيها نسل وذرية . وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشئ يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم ، وماهى إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية . فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويأضلون عنها . وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالى من الأحزاب يسر الأمر عليهم تيسيراً شديداً . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب

حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلات ويذهب في تشجيعه كل مذهب . على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التي تنف منها مواقف التأييد ، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالي في ذلك بشئ ؛ لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن اجتنب الفوز وحده كان خليفاً لا يحقق في اختيار الوسائل وتدبر العواقب .

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية : كان هذا المولى يعلن تأييده للأُمويين في قصيدة من الشعر فما أسرع ما يضمه الأمويون اليهم لا يعنهم أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلقي .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تتيح للعلوين المتورين من الموالي أن يتدخلوا في السياسة العربية وأن يهجموا أشرف قريش وقرابة النبي .

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الاعمى (١) وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار (٢) وكان هذان الشاعران يستيحان لأنفسهما هجم أشرف قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير .

ولم يكن هؤلاء الموالي مخلصين للعرب حقاً ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب ليمشوا من جهة وليخرجوا من الرق أوحياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى . ثم ليشفوا ما في صدورهم من غل ، وينفسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمنون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل هذه الطائفة من الشعراء الموالي الذين

(١) الاغانى ج ١٥ ص ٦٢

(٢) الاغانى ج ٤ ص ١١٩

كانوا يغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم ، قالوا : كان اسماعيل بن يسار زبيرى الهوى . فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية ، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخّره ساعة حتى إذا أذن له دخل عليه يكي فلما سأله عن بكاته هذا قال : آخرتى وأنت تعلم مروانتي ومروانية أبى ! فأخذ الوليد يهون عليه ويعتذر اليه وهو لا يزداد إلا إغراقاً في البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته . فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التي أدعاهما : ما هي ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : إن هذه المروانية هي بنضنا لآل مروان وهي التي حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب إلى ألقه بلعن مروان بن الحكم ، وهي التي تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تقترب به من التسييح (١) .

ولكن آل مروان كانوا في ساحة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويتاضلون بنى هاشم خاصة : فقد علت منزلة بنى هاشم في نفوس الموالي والفرس .

والرواة يحدوثنا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حد : فقد كانت صلوات بنى أمية ترسل إليه في مكة (٢) . وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأثنى شعراً هجاءه بن الزبير ، لحلف عبد الملك على من في المجلس من قرابته ومن قریش ليكسونه كل واحد منهم ؛ قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تحفیه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك (٣) .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالي أقل من سيرة الأمويين

(١) انظر الأغانى ج ٤ ص ١٢٠

(٢) الأغانى ج ١٥ ص ٦٢

(٣) المصدر نفسه

والزيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم هجو العرب أولاً ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالى في الافتخار بالفرس وهجم العرب أيام بني أمية ؛ ولكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيكنى أن تقرأ هذه القصيدة التى قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً ، والتى يقال إن الرشيد أطال حبه فيها ومطلها :

ليست بدار عفت وغيرها ضربان من قطرها وحاصبا^(١)

وهم يحدوثونا أن الجراة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أشد فخره بالفرس بين يدى هشام بن عبد الملك فغضب عليه الخليفة وأمره فألقى في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت^(٢)

نسوق هذا كله لتعطيك صورة من جحد الفرس على العرب وما كان له من أثر في الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء .

وقد وصلنا الى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوية في اتحال الشعر فيكنى أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتبع لهم الاسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم ، ويقولون في ذلك الشعر يتقربون به إليهم ويتبنون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدق منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الاسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وبادته من العرب ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن

(١) راجع ديوان ابى نواس ص ١٥٥ طبع مصر ١٨٩٨

(٢) الاغانى ج ٤ ص ١٢٥

وأخرج منه الحبشة ؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون إليهم من حين إلى حين أشراف البادية العربية ؟ وإذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالي ؟ ولم لا يعتزون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخداماً ؟

الحق أن الموالي لم يقصروا في هذا . فهم أنطقوا العرب بكثير من ثمر الكلام وشعره . فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوازه . وهم أضافوا إلى عدى بن زيد (١) ولقيط بن يعمُر (٢) وغيرهما من إيراد والعباد وكثيراً من الشعر فيه الإشادة بملوك الفرس وسلاطنتهم وجيوشهم ، وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطوائف بأيات رواها الثقافات من الرواة على أنها صحيحة لاشك فيها وهي أيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة . وهو أبو أمية بن أبي الـمـت المعروف . وقد يكون من الخير أن نروى هذه الأيات :

فه درهم من عصبة خرجوا ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
يضاً مرازمةً غراً جحاجةً أسدا ترب في الفيضات أشبالا
لا يرمضون إذا حرّت مغافرم ولا ترى منهم في الطعن ميئالا
من مثل كسرى وسابور الجنود له أو مثل وهرزبوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنياً عليك التاج مرتفعاً في رأس عُغْدان دار أمنك محلا
واضططم بالمسك إذ شالت نعامتهم وأسبل اليوم في بُرديك أسبالا

(١) انظر الاغانى ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها وطفقات ابن سلام ص ٢١ و ٣٧ وتاريخ ابن كثير ج ٢ صفحات ١٧٩ و ١٨٢ و ١٨٣

(٢) راجع مختارات حبة الله بن علي بن حرة العلوى طبع مصر ص ٢

تلك المكارم لا تَعْبَان من لبن شيبا بمله فسادا بعدُ أبوالا (١)
والشعر في مدح سيف بن ذي يزن . وقد زاد ابن تقيّة في أوّل هذه
الآيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي :

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذي يزن لجّج في البحر للأعداء أحوالا
أنى حرّقل وقد شالت كعامت فم يجد عنده القول الذى قال
ثم اتحنى نحو كسرى بعد تاسعة من السنين . لقد أبدت إيفالا
حتى أتى بنى الأحرار يحملهم إنك عمرى لقد أسرع قلقالا
فاظنر اليه كيف قدّم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في
سائرهم ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الاسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا
سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان الروم مع العرب
شأن يشبه شأن الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم وإنما
اقتلعوا طائفة من أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

ومن الخير أن نرى آياتاً قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ،
فسرى بينها وبين الشعر الذى يضاف الى أبى الصلت ما يحمل على شيء من
الشك والريبة . قال :

إنى وجدك ما عودى بذى خورٍ عند الحفاظ ولا حوضى بمهدوم
أصل كريمٌ ومجدى لا يُقتاس به ولى لسانٌ كحد السيف مسموم
أحمى به مجد أقوام ذوى حسب من كل قوم بتاج الملك مسموم
ججاج سادة بُلجج مرازمة جرد عتاق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً والمهرمان لفخر أولي العظم
أسد الكتائب يوم الرّوع إن زحفوا وهم أذلوا ملوك الترك والروم
يمشون فى حلق الملقى سابعةً مثنى الضراغة الأسد اللهميم

(٢) الألفاظ ح ١٦ ص ٧٥ ولفظى ح ٢ ص ١٢٠ طبع معر وسبعان اهتمام أول ٥٢ وبقية
ولفظة لاى كتيو ج ٢ صفحة ١٧١ و١٧٩ مع اختلاف فى الرواية .

هناك إن تسألني بقي بأن لنا جرثومة قهرت عز الجرائم (١)
الى هذا النحو من اتحال الموالى للشعر والأخبار يضيفونها الى العرب
ذكراً لما اثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية ، كان العرب
مضطرين الى أن يمجّوا بلون من الاتحال يشبه هذا اللون ، فيه تغليب
للرب على الفرس ، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلبهم على
العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .
ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تحدث أمام كرى بمحامد العرب
وعزتها ومنعتها وإبائها للضم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف الى ملوك
الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحيانا عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم
من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كبريم ذى قار .
فأنت ترى أن الشعبية في مظهرها السياسى الأول قد حملت
الفرس على اتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا
الاتحال بمثله .

على أن هذه الشعبية لم تلبث أن استحالّت بعد سقوط الأمويين وقيام
سلطان الفرس على يد العباسيين الى خلاف له صورة عليّة أدية أقرب الى
البحث والجدل في أنواع العلم منها الى ما كان معروفا من الخصومة السياسية بين
العالم والمخلوب . وكان هذا النحو من الشعبية أخصب من النوع السابق
وأبلغ في حمل العرب والفرس على الاتحال والاسراف فيه .
ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب
واللغة والكلام والفلسفة كانوا من الصم الموالى ، وكانوا يستظنون بسلطان
الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً ، وكانت غايتهم قد استحالّت من إثبات
سابقة الفرس في الملك والسلطان الى ترويع هذا السلطان الذى كسبه أيام

بنى العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الامر قد رد الى أهله وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلاً لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونعى عليهم وغض من أقدارهم .

فأما أبو عبيدة معمر بن المثنى الذى يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب . فقد كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراءاً لهم ، وهو الذى وضع كتاباً لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب » (١) وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلمين وفلاسفة فقد كانوا يمشون في ازدراء العرب الى غير حد : ينالونهم في حروبهم ، ينالونهم في شعرهم ، ينالونهم في خطاباتهم . وينالونهم في دينهم أيضاً . فليست الزندقة إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية ، وليس تفضيل النار على الطين وإيليس على آدم الا مظهراً من مظاهر الشعرية الفارسية التى كانت تفضل المجوسية على الاسلام .

وأنت تجد في « البيان والتبيين » كلاماً كثيراً تستبين منه الى أى حد كان الفرس يحبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب ، فهم يحبون بخطب الفرس وسياساتهم ، وعلم الهند وحكمتها : ومنطق اليونان وفلسفتهم : وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا . والملاحظ ينفق ما يملك من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفازير الأعجمية وأن يأتوا بخير منها .

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالي هذا الكتاب الذى كتبه الملاحظ في البيان والتبيين وهو « كتاب العصا » . وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ،

(١) راجع بينة الرقعة للسيوطى ص ٢٩٥ طبع مصر وكتاب وفيات الأعيان لأن خلكان جرد
ثاني صفحة ١٢٤ وما بعدها طبع بولاق

وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابهم من هيئة وشكل وما كانوا يتخذون من أداة ، وكانوا يعيرون على العرب اتخاذ العصا والمخضرة وهم يخطبون . فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم ، وأن اتخاذ الخطيب العربي للعصا لا ينض من فته الخطابي . أليست العصا محمودة في القرآن والسنة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العصا حتى أنفق في ذلك سفرأ ضخما .

والذي يعنينا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالرد على الشعوية ، مهما يكن عليهم ومهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الالتحال الذي كانوا يضطرون اليه اضطرارا ليسكتوا خصومهم من الشعوية . فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخضرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوية تتحلل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغضب منهم . وكان خصوم الشعوية يتحللون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من الالتحال دعت اليه الشعوية ، تجده بنوع خاص في كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم الحديثة . فاذا عرضوا الشيء عما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألما به أو كادوا يعرفونه ويلبسون به . ومن هنا لا تكاد تجد شيئا من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها

الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً ، واضحاً أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء ، هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم المغلوبة . واضطراهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي ، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رءوسها .

وأنا أستطيع أن أمضي في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوب في الأدب العربي وفي الالتحال بنوع خاص : ولكنني لم أكتب هذا الكتاب إلا لآلئ الإمام بكمل هذه الأسباب التي تحمل على لشك في قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر . وأحسبني قد ألمت بالشعوية وتأثيرها في ذلك الإماماً كافياً .



٦

الرواة وانتحال الشعر

فاذا فرغنا من هذه الاسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال والتي تصل ظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للسلبيين فلن نفرغ من كل شيء . بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الاسباب ، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الاسباب المتقدمة . ولكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم ، وحشاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر ، أريد بها هذه الاسباب التي تصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودونوه . وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الاسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الاسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيماً : مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يباه به الدين وتكره الأخلاق . ولعلنى لا أحتاج بعد الذي كتبتة مفصلاً في الجزء الأول من حديث الأربعاء ، إلى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين اذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً : فأما أحدهما فحماد الرواية . وأما الآخر فخلف الأحمر .

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ ، وكان خلفه الآخر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً ، وكان كلا الرجلين مسرفاً على نفسه ، ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار . كان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالخمر والفسق ، وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون .

فأما حماد فقد كان صديقاً لحَمَّادِ عَجْرَدَ وحَمَّادِ الزُّبَرْقَانِ ومُطِيعِ بْنِ إِيَّاسَ ، وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً لَوَالِبَةِ بْنِ الْحُبَّابِ وأستاذاً لِأَبِي نُؤَاسٍ . وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة : ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورعى بالزندقة ، يتفق على ذلك الناس جميعاً : لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا .

وأهل الكوفة يجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد ؛ عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب ، وأهل البصرة يجمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف ؛ عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل البصرة يجمعون على تخرج الرجلين في دينهما وخلُقهما ومروءتهما ، وهم يجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنما كان شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينتحلان .

فأما حماد فوجدتُما عنه رواية من خيرة رواة الكوفة هو الْمُحَفِّضُ الضُّعْيُ ؛ أنه قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً ، فلما سئل عن سبب ذلك ألحَّنْ أم خطأ ؟ قال : ليته كان كذلك ، فإن أهل العلم يردُّون من أخطأ إلى الصواب .

ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق فتختلط أشعار القدماء ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟ (١) ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلاك بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري فقال له بلال : ما أطرفني شيئاً : فعاد إليه حماد فأنشد القصيدة التي في شعر الخطيئة في مدح أبي موسى ، قال بلال : ويحك يمدح الخطيئة أبا موسى ولا أعلم به ، وأنا أروى شعر الخطيئة (٢) ولكن دعها تنهب في الناس ، وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان الخطيئة . والرواية أنفسهم يختلفون ، فمنهم من يزعم أن الخطيئة قالها حقاً (٣)

وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ؛ كان يكسر ويلحن ويسكذب (٤) وثبت كذب حماد في الرواية للبهدي ، فأمر حاجبه فأعلن في الناس أنه يطل رواية حماد (٥)

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكسر منها ، وأخبره في ذلك لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه . وقد زعم الوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء . قالوا : وامتنحه الوليد حتى ضجر . فوكل به من أتم امتحانه ثم أجازره (٦)

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير ، وابن سلام ينبئنا بأنه كان أفرس الناس بيت الشعر (٧) . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ماشاء الله أن يضع لهم ، ثم نسك في آخر أيامه فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٥

(٤) طبقات ابن سلام ص ١٥

(٦) الأغاني ج ٥ ص ١٦٤

(١) الأغاني ج ٥ صفحة ١٧٢

(٣) الأغاني ج ٥ ص ١٧٢

(٥) الأغاني ج ٥ ص ١٧٢

(٧) طبقات ابن سلام ص ١٥

من الشعر . فأبوا تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة .
ويرضون أنه وضع لامية العرب على الشنفرأ ، ولامية أخرى على تأبط
شراً . رويت في الحماسة .

وهناك رواية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبه هذين في الكذب
والإتحال ، كان يجمع شعر القبائل حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً
بخطه ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه : إنه كان ثقة لولا إسراره
في شرب الخمر ، وهو أبو عمرو الشيباني ، ويقولون إنه جمع شعر سبعين
قبيلة (١)

وأ كبر الظن أنه كان يؤجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً
يضيفه إلى شعرائها ، وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب ، كان مثله كثيراً في
تاريخ الأدب اليوناني والروماني .

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو
الشيباني ، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والإتحال
ككسب المال والتقرب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم
والمنافسين ونكاية العرب — نقول : إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة
وأحاطت بهم مثل هذه الظروف ؛ كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين
ما ينقلون إلينا من شعر القدماء .

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يعرفوا بفسق ولا بمجون
ولا شعويرة قد كذبوا أيضاً واتحلوا فأبو عمرو بن القلاء يعترف بأنه وضع
على الأعشى بيتاً .

وأُنكرتني وما كان الذي نُكرت من الحوادث إلا الشيب والصلحا (٢)

(١) تاريخ بغداد لأبي بكر بن الخطيب ج ٦ ص ٣٢٩ وما بعدها

(٢) الألفاني ج ٣ صفحة ٢٣ وبني الهيثم السيوطي ص ٣٦٧ ولبيد خلكان ج أول ص ٤٨٩

ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك،
ويقول اللاحق إن سيويه سألته عن إعمال العرب وقَعْلًا، فوضع
له هذا البيت :

حَدِرْ أُمُورًا لَا تَحْزِرُ وَأَمِنْ مَا لَيْسَ يَنْجِيهِ مِنَ الْاِقْدَارِ (١)
ومثل هذا كثير .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون
الاحتمال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب، وكانوا يفعلون ذلك في
شيء من السخريّة والعبث ، تريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل إليهم
في البداية رواية الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عندنا
يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار
عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منها ، قدروا
بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على
هذه البضاعة ، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوا في ياديتهم ينتظرون رواية الأمصار ،
ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون إلى الأمصار يحملون
الشعر والغريب والنوادير إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ،
ويحدث التنافس بينهم ، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن
يقترحم الصحارى إليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء ؟

وكذلك انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة وكثيرا ازدحام الرواة حولهم
فنفقت بضاعتهم ، وأنت تعلم أن تفاق البضاعة أدعى إلى الاتساع ، فأخذ هؤلاء
الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك -
فالأصمعي يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب ، واسمه أبو ضميم ، أنه أنشد

(١) راجع شرح شواهد الكتاب القصص ج ١ ص ٨٨ طبع بولاق وغرة الآداب ج ٣ ص ٤٥٩

لثلاثة شاعر أو ثمانية شاعراً كلهم يسمى عمرأ ، قال الأصمعي : فعددت أنا
وخلف الأحمر فلم تقدر على ثلاثين (١)

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن متم بن نورية ورد
البصرة فيما يقدم له الأعراب ، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه
حاجته ، فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي
عبيدة به أخذ يضع على أبيه مالم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة (٢)

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة التي حملت
على اتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين ، والتي تضطرتنا نحن في هذا
العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر .

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى اتحال
الشعر وتلفيقه ، سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الإتياء والبررة ، والحياة
السيئة : حياة الفسق وأصحاب المحجون .

فإذا كان الأمر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والقفطة أن نقبل
ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدمنا أن هذا الكذب والاتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا
مقصودين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها ، فغير
لنا أن نجتهد في تعرف ما يمكن أن تصح إضافته إلى الجاهليين من الشعر ، وسبيل
ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من
الظروف .

(١) راجع طبقات ابن خزيمة ص ٤٤ ، طبع بريل

(٢) طبقات ابن سلام ص ١٤

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١

قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغير لهم حقائق الأشياء ،
أو أن نسى هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضاهم وتجنب سخطهم .
ومهما تكن حراما على أن يرضوا ومهما تكن شديدا الكره لسخطهم
فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعيب بالحق والعلم أشد كرها .
ولن نستطيع أن نسى حقاً ما ليس بالحق ، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ ،
ولن نستطيع أن نعرف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين
وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به ، وإنما
كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث في
النفوس ظنوناً وأوهاماً وسيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة
وبراءة من الأهواء والأغراض فيدرسها محلاً ناقداً مستقصياً في النقد
والتحليل ، فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبتته بحفظاً
بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يغير رأيه
ويستأنف بحمته ونظره من جديد .

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعرهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير؛ طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والاتحال، فتحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحفظ بحريتنا كاملة، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر، ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش؛ لا تنبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه باطلاً، وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن.

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلى فيه، فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطاب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجدين فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحتها، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثالث من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلف والاتحال.

وإذا فوجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان: أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسرار التي تروى عن العصر الجاهلي. والثاني أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدىء بالقرآن.

وقد بينا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضررنا لك الأمثال بالآداب اليونانية والآداب اللاتينية. ولولا أننا نحرص على الإيجاز لضررنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف. ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المتحل. ولستأ ندرى لم يريد أنصار القديم.

أن يميزوا الأمة العربية والأدب العربي من سائر الأمم والآداب؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذى كان ينتسب الى عدنان وقحطان؟ كلا! الجيل العربى كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .
للعرب خيالهم الشعبى ، وهذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جدّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التى تروى لا عن العصر الجاهلى وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً ، وقد رأيت فى فصولنا التى سميناهم « حديث الأربعماء » ، أنا نشك فى طائفة من هذه القصص التفرامية التى تروى عن المنزىين وغيرهم من المشاق فى العصر الأموى .
ويجب حقاً أن نلقى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد فى كتاب الأغاني أو فى كتاب الطبرى أو فى كتاب المبرّد أو فى سفر من أسفار الجاحظ . نعم يجب أن نلقى عقولنا وأن نلقى وجودنا الشخصى وأن نستحيل الى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنتقل بلسان ، وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه ، وهذا يحفظ أخلاطاً من هذه الكتب فيصبح مزاجاً غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرّد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام .

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أتعاء الحياة العلمية ، أما نحن فنأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتحصيل فى غير تحكم ولا طنين . وهذه العقول تضطربنا — كما اضطرت غيرنا من قبل — الى أن تنظر الى القدماء كما تنظر الى المحدثين دون أن ننسى الظروف التى تحيط

يأولئك وهؤلاء . فأنا لا أقس أحداً من الذين يباصرون ولا أبرمه من الكذب والاحتيال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب . فإذا تحدثت الى بشيء أو نقلت عن شيء ، فأنا لا أقبل حتى أقعد وأتحرى ، وأحل وأدقق في التحليل . وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدس المعاصرين ويطمئن اليهم من غير نقد ولا تبصر ، وآية ذلك أنهم يحبون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ؛ فهم يبيعون ويشتررون ويدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخر ، وهم يدبرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس في مقدار من الذكاء والفطنة والحذر . فإلهم يصطنعون ملكاتهم النافذة بالقياس الى المعاصرين ، ولا يصطنعونها بالقياس الى القدماء ؟ وما إلهم إذ كانوا يحبون التصديق والاطمئنان الى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوي عشرين ، بل يمرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويسامون حتى يتهوا الى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واعلموا انهم كما يصدقون القدماء ويطمئنون اليهم لكانوا مضرب الأمثال في الفطنة والبصيرة والحق ، ولكانت حياتهم كداً وضنكاً وعناء . ولكننا نحمد لهم الله ، فهم بالقياس الى معاصريهم أصحاب بصيرة بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ، وهم يشترون اللحم كما يشتريه ويذبلون في الخبز والسمن مثل ما تذبل .

وإذا فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدثين ؟ ما إلهم يؤمنون لأولئك ويشكون في هؤلاء ؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور ، وهي أن القديم خير من الجديد وأن الزمان حاصر الى الشر لا الى الخير ، وأن الدهر يسير بالناس القهقري ، يرجع بهم الى وراء ، ولا يمضي بهم الى أمام . . .

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجماً ، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تضائل حتى وصلت إلى حيث هي الآن (١) وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والعضامة والقوة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجوف فيشويه في جنوة الشمس ثم يهبط يده إلى فيه فيزدد شواهه ازداداً (٢)

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من العضامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك ، أو بعض الأنبياء ، أن يتخذ فخذ أحدهم جسراً يسير عليه الفرات .

فالقديم خير من الجديد ، والقدماء خير من المحدثين ، يؤمن العامة بهذا إيماناً لا سبيل إلى زعزعته ، وهذا الإيمان يتطور ويتغير ، ولكن أصله ثابت ، فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قديمها لك ، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلاً كانت أشد استيقاظاً في العصور الأولى ، وأن الأقدمة كانت أشد ذكاء وأن الأبدان كانت أعظم حظاً من الصحة ، وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم . لأنه قديم لأنراه من جهة ، ولأننا ساخطون بطلبنا على الحاضر من جهة أخرى .

فهل تظن أن الذين يتقون بخلف وحاد والأصمى وأبي عمرو بن العلاء يتقون بهم لشئ غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً ، وأقل منهم ميلاً إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم أقدمة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أنقب منهم بصائراً لماذا ؟ لأنهم قدماء ! لأنهم كانوا يعيشون في

(١) يروي السيوطي في كتابه الأوج في خبر عرج (نسخة خطية بدار الكتب رقم ١٢٣ مجموعات ص ٤٣) .
أن بعض المبشرين قال : أن صفود السب كان لا يصلح إلا أربعة رجال يلقوه على لوح من الخشب بينهم ، وأن الزمعة تبع في جوفها خمسة أو أربعة من رجال ، وروي القزويني في قصته أفحبه القمع كانت ككل بقير

(٢) راجع كتاب عرائس المجالس للعلي ص ٤٦ طبع بولاق وراجع هذا أيضاً في كتاب الأوج في خبر عرج السيوطي .

هذا العصر الذهبي ! أليس العصر العباسي عصرأ ذهبياً بالقياس إلى هذا العصر
الذي نميش فيه ؟

أما نحن فلا نزع من القدماء كانوا شرأ من المحدثين . ولكننا لا نزع أيضاً
أنهم كانوا خيراً منهم وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف
الحياة التي تصور طبائعهم صوراً ملائمة لها دون أن تغير هذه الطباع كان
القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون (١) وكان القدماء يخطئون كما يخطئ
المحدثون (٢) وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدثين ، لأن
العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم يستكشف
من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر ، فإذا أخذنا أنفسنا بأن
تقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلنا غلاة ولا مفرين ، وإنما
نحن تؤدي لعقولنا حقها وتؤدي للعلم ماله علينا من دين ، وإذا كنا نطلب إلى
أنصار القديم شيئاً فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلائموا بين حياتهم حين
يقروا ويكتبون وحياتهم حين يبيعون ويشتررون .

وإذا فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء في
العصر الجاهلي : لنرى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار
والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار ، ولنبدأ منهم بشعراء اليمن وريعة .

(١) عقد الميرد ضلاً في تكذيب الأعراب فراجع في كتاب الكامل ص ٢٢٧

(٢) راجع في هذا كتاب المازم للسيوطي جزء ٢٢٨ من ٢٢٨ وما بعدها ورجع أيضاً في ذلك لصلال

ملل المكري في كتابه الصنائع جزء ٢ صفحة ٥١ طبع الاستانة سنة ١٢٢٠

٢

شعراء اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك ، وهم يحصون شعراء يمنيين يروون لبعضهم قصائد وبعضهم مقطوعات وبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً ، وتتفاوت قوة وضعفاً . ولكننا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً لا نقول موقف الحيلة والشك بل موقف الرضى والانكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسي ، أو قائم كله على تكلف قصد به إلى التضييل ذلك أن القدماء زعموا أو خيل إليهم أن أهل اليمن عرب كغيرهم من العرب ، فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد ، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ولا بد من أن تكون ألسنة اليمنيين فصيحة عذبة منطلقة بمجيد الشعر ورديته ، كما كانت ألسنة العدنانيين عامة والمضريين خاصة . وقد كان يصح الوقوف عندها كله موقف الجدل لولا ما قدمنا من المصاعب المادية التي تحول بيننا وبين ذلك ، فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التي قيل فيها شعر اليمنيين . وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا في الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر أثره في هذه النقوش التي تركوها والتي استكشفت ، والتي عرضنا عليك طائفة منها ؛ لو قد فعلوا لا تخفوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد مآثرهم بالكتابة ، كما اتخفوها لغة لشعرهم وتخليد مآثرهم بالكلام .

ولكننا لا نعرف نقشاً واحداً يميناً كتب بلغة قريش ، أو بلغة تغلرب لغة قريش ، أو بلغة يظهر فيها أقل تأثير للغة قريش . وإذا فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان احدهما تتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتحليل المآثر على الممارات والآبنة وتعامل الناس فيما بينهم وتقربهم إلى آلهتهم ، والأخرى تتخذ للشعر والسجع ، وللشعر والسجع وحدها ؟

ونحن نعلم أنهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال إنها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونجد ونسبت لغة آبائها واتخذت لغة العدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يحيط بها من شك ، وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها إن صحت كانت صحتها خطراً على نظرية القدماء لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة ، وأن العدنانيين هم العاربة ، وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آبائهم بعد أن كان اسماعيل ابن ابراهيم أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه . على أن نساوياً القديماً في هذا الشعر اليماني لا يقف عند هذا الحد الذي يبناه فهم يروون شعراً عربياً قرشي اللغة واللهجة لقوم من اليمن لم يهاجروا إلى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز ، وإنما استقروا حيث كان آبائهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة للغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا وإنما يتجاوزونه إلى شيء نراه أعجوبة الاعاجيب ، ونرى أنه لو صح لاضطر القويين جميعاً إلى أن يغيروا نظرياتهم في لغة اللغة ، فهم يروون شعراً لقوم عاصروا اسماعيل بن ابراهيم أو عاصروا أبنائه الأديين .

ولو قد صح هذا الشعر لكأنت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن من القدم وبدء المهد بحيث لا نطق ولا تصور ، ويكنى أن تقرأ هذا الشعر الذي :

يضاف إلى جرم لنعرف أن هذا الأمر كله خلط واضطراب، وأن هذا الشعر
الذي يضاف إلى الذين عاصروا إسماعيل إنما هو كشعر عاد وثمود وطسم
وجديس، لا قيمة له ولا غناء فيه، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه تكلفاً ورغبة
في الفكاهة، أو تزيين القصص أو تفسير ما يتصل ببناء الكعبة واختصاص
العرب حولها، انظر إلى هذا الشعر الذي يضاف إلى مفضاض بن عمرو من
إبصار إسماعيل :

كأن لم يكن بين الحُجُورِ إلى الصفا	أنيس ولم يستمر بمكة سامر
ولم يترج وسطه فجنوبه	إلى المنحنى من ذى الأريكة حاضر
على نحن كنا أهلها فأبادنا	صروف الليل والجودود العوائر
وأبدلنا ربى بها دار غربة	بها الذئب يسوى والمدوء المخامر
ويذكرت منهم أوجهاً لا أريها	وحير قد بدلتها واليحابر
فإن تمل الدنيا علينا بكل كل	ويصح شر يننا وتشاجر
نحن ولات البيت من بعد ثابت	نمشى به والخير اذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته	فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
وأخرجنا منها المليك بقدره	كنلك يا للناس تجرى المقادر
فصرنا أحاديثاً وكنا بسطة	كنلك عشتنا السنون النواير
وسحت دموع العين تبكى لبللة	بها حرم أمن وفيها المشاعر
ويا ليت شمرى من بأجباد بعدنا	أقام بمفضى سيله والظواهر
فبطن منى أمسى كأن لم يكن به	مفضاض ومن حي عدى عمار
فهل فرج آت بشيء نحبه	وهل جزع منجيك بما تحاذر (١)

(١) الاغاني ج ١٣ ص ١١٠ وقد أوردنا ابن كثير في تاريخه ج ١ ثلث صفحة ١٨٥ يضيفها إلى
إلى عمرو بن الحارث بن مفضاض وفي روايته اختلاف كبير من رواية صاحب الاغاني وكذلك أوردنا
إلى عمرو بن الحارث ج ١ ثلث صفحة ٢٢٢

فلو صحَّ هذا الشعر لكانت اللغة التي تعلها اسماعيل بن ابراهيم من أصهاره
الجرميين قبل الاسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هي هذه التي تراها في هذا
الكلام سهلة لينة، لا شدة فيها ولا عنف مستقيمة قواعد النحو والصرف
والعروض والقافية، على ما كانت تستقيم عليه للقرشين أيام النبي وبعد ظهور
الاسلام. وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما
استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة. على أن الرواة كما
قدمت لك يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه فسترى أنه كشعر
الجرميين الذين أصهر اليهم اسماعيل. وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد
كان الحميريون والجرمليون عرباً عاربة، وإنما الغريب هو أن يكون شعر هذه
العرب العاربة أدنى إلى السخف والردابة وأبعد عن الجودة والمثانة من شعر
أولئك العرب المستعربة الذين تعلوا منهم. على أن ذلك قد لا يكون غريباً
غرب تليذ تفوق على أستاذه، ورب عرب مستعربة كانت أملاك للحرية وأقرب
عليها من العرب العاربة. وانظر إلى هذا الشعر الذي يضاف إلى حسان

ابن تبع :

أيها الناس إن رأيي يرى	وهو الرأي طوة في البلاد
بالعوالي وبالقتال	تردى بالبطاريق مشية العواد
وبجيش عرمرم عربي	يجفل يستجيب صوت المنادى
من تميم وخندف وإياد	وبالبايل حمير ومراد
فاذا سرت سارت الناس خلقي	ومع كالجال في كل وادي
سقى ثم سقى حمير قومي	كأس خمر أولى النهى والهاد (١)

فما ترى من هذا الشعر ولا سياحين تقيسه إلى ما قدمناه لك في الكتاب

الثاني من نصوص حيرية ، وتقارن بينه وبين هذه النصوص في اللفظ والنحو والصرف ؟

وقد يكون من الإطالة وإضاعة الوقت أن نغضى في رواية هذا الشعر وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف إليهم ، وقد يكون من الحق علينا أن نتصرف عن هذا الهزل الى شيء من جد القول ، فقد يستطيع انصار القديم أن يصعدوا حتى يصلوا السماء السابعة ، وأن يهبطوا حتى يصلوا الأرض السابعة ؛ دون أن يقنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب في العصور التي يقال إنه قيل فيها . ونحن قد قمنا لك في الكتاب الثالث الأسباب التي دعت الى اتحال هذا الشعر وأمثاله لتجديد الحياة ورفع شأنها وإثبات أن لها سابقة في الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المضرين وخلافتهم .

ومن غريب الأمر أنك تحصى شعراء اليمن هؤلاء وتقرأ ما يضاف إليهم من الشعر فتراه كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف لامرئ القيس ومعترف رأينا فيه .

لم يكن اليمن في الجاهلية إذا شعراء ، وما كان ينبغي أن يكون لها شعراء ، لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلماً يكفي لأن تتخذه لغة الشعر . ومع ذلك ففسر هذا الشعر واتصافه الى قائله لا يحتاج الى مشقة ولا الى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قمنا بين يديك في الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء اليمنيين الا رأيته متصلاً من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التي قمناها في الكتاب الثالث ؛ متصلاً بالدين ، متصلاً بالسياسة ، متصلاً بالقصص ، متصلاً بالأساطير . ولولا اتقاء الاطالة لضربنا لك الأمثال ، ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذي لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر

منحول مصنوع بعد الاسلام لسبب من هذه الأسباب التي قدمناها .
ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من اليمنيين إغاثت كرك، ويروى لها الشعر بازاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بازاء ما كان حول الكعبة من خصومة (١) في قصة لاشك في أنها متكلفة مصطنعة ، يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال ، وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بازاء ما يقال من أن بعض ملوك حير قدغزا فأمن في الغزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض . ويذكر بعضهم أنه كان من المعمرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى سئموها ، فهم يتمنون الموت ويظهرون الزهد في الناس ، وذلك شأن زهير بن جنتاب الكلبي وغيره ممن قدمنا الإشارة إليهم (٢) ويذكر بعضهم بازاء هذه الخصومات التي يقال إنها وقعت بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية فاتصرت فيها العدنانية على القحطانية انتصارات باهرة ، فن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة وزعموا أن العدنانية أذعنّت للقحطانية حيناً طويلاً من الدهر ، ثم بدلها فثارت بسادتها وانتصرت عليهم ، وكان قائدها الى هذا النصر كليب الذي يذكر في حرب البسوس ، ثم ينتقلون من التاريخ السياسي الى التاريخ الأدبي فيروون أن هذا الاستقلال الذي ظفرت به عدنان قد أحدث لها نهضة عقلية وأدية نشأ عنها الشعر العربي العدناني .

ولسنا ننفي الخصومة بين العدنانية والقحطانية في الجاهلية ، ولسنا ننفي خضوع العدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال ،

(١) راجع الخلاف على ولاية البيت في ابن خلدون ج. ثاني صفحة ٢٢٢ وما بعدها وفان كثير جز. ثاني صفحة ٢٠٥ وما بعدها

(٢) راجع ابن كثير ج. ثاني صفحة ١٩٢

لا تنفى شيئاً من ذلك ولا تنهيه ، لأننا لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة
أو المرجحة لشيء من ذلك ، وإنما نقف من هذا كله موقف الشك ، أو بعبارة أدق
نقف من هذا كله موقفنا بازاء ما يروى القصص من الأحداث والأخبار
والأساطير ، حتى نجد من الأدلة التاريخية ما يكفى لترجيح النقي أو الإثبات .
هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين العدنانية والقحطانية أنطلقت
فما يظهر طائفة من الشعراء بشعر كثير بقيت لنا منه نماذج بمفرقة في كتب
الأدب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي والتاريخي ،
فقد قد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الأدبية في اليمن موضع البحث ، ولا كرهنا
على أن نتلمس لها حلاً ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كقيلة بأن تقنعك
بأن هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً وإنما هو شعر اسلاى أنشأته
العصية المضربة اليمنية . وهنا نقف أمام طائفة من الأعاجيب في تقنين القصص
لارضاء العصيات وتأيدها ، فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذى قيل
في يوم الكلاب الثانى ترى عجباً ؛ ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على
مضر ويغنون في مدحها والاشادة بذكراها ، وذلك لأن النصر في هذا اليوم
كان لقبيلة مضرية هى تميم على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ، ومنها
السهلاني ، وقد انهزمتم فيها يقول القصص - جموع اليمن هزيمة منكورة ، وأسرت
طائفة من ساداتهم وأسرقائدهم عبد يغوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت ،
واطلقت أسنة الشعراء من المنهزمين بالاعتذار عن الهزيمة فينتخذون من هذا
الاعتذار وسيلة الى الاسراف في الثناء على التميميين ، وما كان لهم من شجاعة
وبأس وإقدام . ولكنك لا تشك وأنت تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين
من أهل اليمن لم يقولوه ، وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروءون للعصية
التيمة ، وقصدوا الى انطاق اليمنيين أنفسهم بفضل المضربين عامة وتميم خاصة .
واليك طائفة من هذا الشعر لن تحتاج الى شرح ولا الى تفسير ، لا فى مادتها

ولا في معناها ، فانظر أولا إلى هذه القصيدة التي تضاف إلى عبد بنوث ، واقرأها
وما أرى إلا أنك ستذكر - كما ذكرت أنا حين قرأتها - قصيدتين شاعرتين
أحدهما للملك بن الربيع التميمي يرثي بها نفسه وقد لدغته حية فأحس الموت
أيام معاوية (١) ، والأخرى للامية المشهورة التي تضاف إلى امرئ القيس ،
والتي ستحدث عنها بعد حين ، والتي مطلعها : **إلا انعم صباحا ،**

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما يا	فما لكما في اللوم نفع ولا يا
ألم تعلم أن الملامة نفعها	قليل وما لوى أخى من شماليا
فيا راكبا إما عرضت فبلغن	ندامى من نجران ألا تلاقيا
أبا كرب والأيمين كليهما	وقيسا بأعلى حضرموت إيمانيا
جزى الله قومي بالكلاب ملامة	صرحهم والآخرين المواليا
ولو شئت تجتنى من الخيل نهدة	ترى خلفها الحر الجياد تواليا
ولكننى أحمى ذمار أيكم	وكان الرماح يحتفظن المحاميا
وقد علت عرسى مليكة أنى	أنا الليث معدوا عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لساني بنسمة	أمعشرتهم أطلقوا عن لسانيا
أمعشرتهم قد ملكتم فأسجحوا	فإن أخاكم لم يكن من بوائيا
فإن تقتلونى تقتلوا فى سيداً	وإن تطلقونى تحررونى بماليا
أحسب عباد الله أن لست سامعاً	نشد الرعاء المعز بين المتاليا
وتضحك منى شيخه عيشمة	كان لم ترى قبل أسيراً بمانيا
وظل نساء الحى حولي ركدنا	يراودن منى ما تريد نسايا
وقد كنت نهار الجزور ومعمل الـ	معلى وأمضى حيث لا حى ماضيا
وانحمر للشرب الكرام مطبقى	وأصدع بين القيتين ردائيا

(١) أولاً : ألا ليت شمرى هل أيتن ليلة يحب لنا أذى القفلس القربا

ويقول أبو عبيدة : إن الذى قاله ثلاثة عشر بيتا وإياها شعول وله الناس طبع

وكنـت اذا ما الخيل تـشمّها القنا ليقاً بصـريف القنـاة بنـانيا
وعادية سـومَ الجـراد وزعـتها بكنى وقد أنـحوا الى العـوالي
كأنى لم أركـب جواداً ولم أـقل لـحلى كرى تـقضى عن رجـاليا
ولم أسـأ الزق الروى ولم أـقل لـأيسار صدق أعـظموا ضـوء ناريا (١)
وأظـر الى هـذه القصيدة التى تضاف الى البراء بن قيس الكندى وحـديثى
بعد ذلك : أظن أن تـمياً يـستطيع أن يثـى على تـميم بـخير مما أثـى به هـذا الكندى
الموتور ؟ بل أظن أن مـضرباً يـستطيع أن يـنال الـيمانية بـشراً نـالها به هـذا
الـيماني من قـبح المسـبة ؟

قتلتنا تـميمٌ يـوماً جـديدا	قتلَ عاد وذاك يـومُ الكلاب
يـوم جئنا يسوقنا الحين سوقا	نحو قوم كأنهم أسد غاب
سرتنى الأزود المذايح طرا	وبكيل وحاشد الانياب
وبنى كنة الملوك ولحم	وجذام وحمير الأرياب
ومراد وخشم وزيد	وبنى الحارث الطوال الرغاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا	فلقينا البوار دون النهاب
لقينا أسود سعد وسعد	خلقتنى الحروب سوط عذاب
تركونى مسهداً فى وثاق	أرعب النجم ما أسبغ شرابي
خائفا للردى ولولا دفاعى	بئس عن مهجتي كالهضاب
لسقيت الردى وكنـت كـقـومى	فى ضريح مغيباً فى التراب
تـدرف الـدمع بالـعويل نـسائى	كنساء بكت قـيل رباب
فلـعنـى على الألى فارقونى	در من دموعها بانسكاب
كيف أبغى الحياة بعد رجال	قتلوا كالأسود قتل الكلاب
منهم الحارثى عبد يـفـوث	وزيد القتيان وابن شهاب

(١) راجع هذه القصيدة فى التحليلات الشعرية، والأغنى جزء ١٥ صفحة ٧٥

في مئين نعدّها ومئين بعد ألف منوا يقوم غضاب
برجال من العرائن شم أسدحرب محوذة الأنساب (١)
وهذه القصيدة التي تضاف الى ولة بن عبد الله الجزمي أبلغ من قصيدة
البراء بن قيس الكندي في الثناء على تميم والنعمى على الجمانية . وكلتاها تشتركان
في ضعف اللفظ وسقمه ، وسوء النظم حتى ان التكلف ليلس فهما لمساً ، كما يلس
في المنظومات العلوية ، ولا سيما حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص ،
قال ولة :

عدلتى نهد قتلكت لنهد حين جاشت على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء وتميم صقورها وورؤها
لاتلوموا على الفرار فسعد يا لنهد يخلفها من يراها
إنما همها الطعان اذا ما كره الطعن والضرب سواها
تركوا مذحجاً حديثاً مشاعا مثل طسم وحير وعداها
بالقحطان وادعوا حى سعد واتنوا سلها وفضل نداها
ان سعد السعد أمد غياض باسل بأسها شديد قواها
فضحت بالكلاب حارب كعب وبنو كتنة الملوك أباه
أسلبوا للبنون عبد يغوث وبعض الكبول حولاً يراها
بعد ألف سقوا المنة صرفاً فأصابني ذاك سعد منها
ليت نهداً وجرهما ومراداً والمناجيج ذو أثة نهاها
عن تميم فلم تكن ققع قاع تبندرها ربابها ومنها (٢)
وليس خيراً من هذا الشعر في اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه
الى الصحة ما يضاف الى الشعراء الذين يقال إنهم ذكروا يوم الكلاب الأول،
وما كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندي أمام

ريعة ، وأكبر الظن أن العصية اليمانية أو العصية الربعية هي التي أنظفت أولئك الشعراء بهذا الشعر لزم مضر من ناحية ومدح اليمانية والربيعين من ناحية أخرى . ولنضرب لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذي يضاف إلى معد يكرب بن الحارث في رثاء أخيه شرحبيل :

إن جنسي عن الفراش لثاني كتجافى الأسر فوق القراب
من حديث نهي إلى فلا تر فأعني ولا أسينغ شرابي
مُرة كالذعاف اكتمها لنا من على حرّ ملة كالشهاب
ن شرحبيل اذ تعاوره الأرماء حفي حال لفة وشباب
يا ابن امي ولو شهدتك اذ تدعو تيمنا وأنت غير محاب
لتركت الحسام تجرى ظباه من دعاء الأعداء يوم الكلاب
ثم طاعت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تبر ثيابي
يوم ثارت بنو تميم وولت خيلهم يُتقين بالأذنان
ويحكم يا بني أسيد إني ويحكم ربكم ورب الرباب
أين معطيكم الجزيل وحا يكمن على الفقر بالمتين الباب
فارس يضرب الكتية بال سيف على نحره كنضج المذاب
فارس يضرب الكتاة جريه تحته قارح كلون الغراب (١)
وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر في غير تردد ولا اضطراب ما يضاف إلى المضربين أنفسهم مما يتصل بيومي الكلاب وغير يومي الكلاب، من هذه الأيام التي كانت بين البينة والمضربة قبل الاسلام . فكل هذا الشعر من اتحال القصاص وتكلفهم تصدوا به إلى الفكاهة حيناً، وإلى تزيين القصص وتكميله حيناً آخر، وإلى نشر الدعوة والترويج للعصية مرة ثالثة . وسترى حين تتقدم في قراءة هذا الكتاب أنا سنقف نفس هذا الموقف بازاء طائفة

كثيرة من الشعر الذى يتصل بالمواقع والأيام التى كانت بين القبائل الربعية والقبائل المضرية. ولكن بين اليمنيين والربيعيين من ناحية والمضريين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً، فكثرة الشعر الذى يضاف الى اليمنيين والربيعيين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الأيام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والأحاجي، وقل أن تعرف لأوئك وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذ به وسيلة الى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التى كانت تضاف الى قبيلته. بينما الأمر على غير ذلك بالقياس الى المضريين، فلم يحرم الشعر الذى لا شك فى أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربيعى وتكلف، لم يحرم الشعر الذى يتصل بالقصص والأيام والمصنعات، ولكن لم يحرم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالقصص ولا بالمصنعات، وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اتخذوا الشعر لهم مهنة، ووقفوا حياتهم عليه. على أن الأمر إذا فكرت مختلف، فخط اليمن من هؤلاء الشعراء قليل، أو قل لا يكاد يوجد، فليس لها فى الجاهلية شاعر إلا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه. وليس لها فى الاسلام شاعر فحل، وإنما شعراء اليمانية فى الاسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخى صحيح كوضائع اليمن، أو هم ضمايف متأخرون فى الطبقة، وإنما يزيد العصر الأموى وصدر الاسلام، فأما فى العصر العباسى فقد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالى أنفسهم، فلا ينبغي إذاً أن يعتد بالباطنيين ولا بالسيد الحميرى هؤلاء كانوا كآبى نواس وابن الرومى والمتنبي - الذين لم يكونوا من العرب فى شيء - قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة، وقالوه فى غير لغتهم الطبيعية، أو قل إنهم قالوه فى هذه اللغة التى أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الادب.

ليس لليمن فى الجاهلية شعراء، وحظها من الشعر فى الاسلام قليل ضئيل، وذلك ملائم لطبيعة الأشياء، فلم تكن اللغة العربية لغة اليمن فى الجاهلية، فلما

جاء الاسلام أخذ بعض اليمنيين تعلم العربية ، وتكلف الشعر فيها ، فكان حظه
في هذا كحظ الموالي من الفرس الذين تعلموا العربية ، وتكلفوا الشعر فيها ،
لأسباب سياسية وعصية كما رأيت في الكتاب الثالث . وكان شعراء اليمن في
الاسلام كشعراء الموالي قليلين ضعافاً متأخرين في الطبقة ، متصلين بالأحزاب
والعصيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان وقد كان شاعرَ الجاهلية
وشاعرَ عبد الرحمن بن الأشعث خاصة (١) وقد قتلته الحجاج .

أما ربيعة فحفظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من حظ المضربين ،
ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون لربيعة شعراء غحولا في الجاهلية ،
ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء الفحول الا شيئاً قليلاً من الشعر ، نحن
مضطرون الى رفضه . كما سترى عند ما نعرض لشعر ربيعة بعد حين . فاذا جاء
الاسلام لحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضرب وفوق حظ اليمن دائماً . ولربيعه
فحل في الاسلام استطاع أن يناهض فحول مضرب جميعاً وهو الاخطل .
ولربيعه شاعر آخر دون الاخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامي . ثم لربيعة
شعراء آخرون . ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون في الطبقة كشعراء اليمن .
وهذا أيضاً ملائم لطبيعة الاشياء ، فقد كانت ربيعة عدنانية ، تريد أنها كانت
من عرب الشمال قرية الموطن والنسب واللغة من المضربين ، ولكنها لم
تكن تتكلم لغة قريش قبل الاسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرا الجاهلي
قد حمل على شعرائها حملاً فلما كان الاسلام كان استعرابها أيسر وأسرع من
استعراب اليمن ومن استعراب الموالي فنجم فيها الشعراء ونجم فيها الاخطل
والقطامي . فأما مضرب فقد كان لها في الجاهلية شعراء ومن قبائل مختلفة منها ،
في قيس وتميم وحضبة وغيرها .

وكان هؤلاء الشعراء يتخذون الشعر صناعة وفناً ، وكان كل شيء يدل

على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة عقلية فنية في هذا الاقليم من جزيرة العرب ، فلما جاء الاسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أسرها ، وكثر عدد الشعراء وكثر التابون منهم ، واشتدت الحسومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأموي وصدرأ من العصر العباسي فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر ، أصيل وطبيعي ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر ، وقوى حين قويت هذه النهضة ، وبلغ أشده وآتى ثمره العليل حين انتهت مضر في الاسلام الى أقصى حظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة ، بينما الشعر لم يكن طبيعياً ولا أصيلاً في اليمن ولا في ربيعة فتفاوت حظ اليمانيين والربيعيين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قريب من أهلها واستعدادهم لاتقانها وحظهم من الفن الأدبي .

ومن هنا ترى أن النظرية التي أشرنا اليها في الكتاب الثاني ، وهي نظرية تنقل الشعر في القبائل ليست نظرية صحيحة ، ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من طبيعة الأشياء ؛ فلنسا نفهم أن ينشأ الشعر في اليمن ثم ينتقل منها الى ربيعة ثم الى قيس من مضر ثم الى تميم ، على نحو ما قال القدماء ، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربي في مضر ، وينتقل منها الى أقرب القبائل العربية اليها طبيعة ولغة وموطناً الى ربيعة ثم الى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت في حياة العرب السياسية والدينية ، ونافست مضر وربيعة منافسة قوية حاربتهما بسلاحهما وهو الشعر وهذه القبائل هي القبائل اليمنية . ثم انتقل في الوقت نفسه الى أمم أخرى ليست من العرب في شيء ، بل ليست من الساميين في شيء ولكنها تعلمت العربية كاليمانيين ، وشاركت العرب في حياتهم السياسية والدينية ، ونافستهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر ، وهذه الأمم هي الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان المسلمين .

وهنا اعتراض فقلته آخر سهم في كناية أنصار القديم، ولكنك ستري أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء، فللأنصار شعراء ولخزاعة شعراء ولقضاة شعراء، وهذه القبائل كلها يمنية، وقد صرح هؤلاء الشعراء - فيما يظهر - شعر كثير. ومهما نفعل فلن نستطيع أن نكرر شعر حسان وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك، ولن نستطيع أن نكرر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونسخ فيه وظهر بعده ابنه سعيد بن عبد الرحمن فكانت له ساسلة تشبه ساسلة زهير، وكان الأحوص الأنصاري من نوايخ الشعراء. وللأنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون، ليسوا أقل حظاً في الإجابة من شعراء مضر، ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمينيون ليس غير. وكل هذا حق، ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء وإنما نقف منه موقفنا من شعر مضر لأن هذا الشعر مضري، ولأن أصحابه مضريون فللأنصار أن يعتقدوا أنهم يمينيون، ولأنصار القديم أن يعدوهم يمينين، ولكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً ثبت لنا هذه اليمينية، وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز، ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم إلى الحجاز، بل لا نعرف متى قدموا إلى الحجاز، فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا لفته ولم تكن لغة أخرى، وهذا كل ما نزيد عندما نذكر المضريين، فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا نستعمل ألفاظ مضر وريعة وعدنان وقحطان وحمير لا نزيد بها معانيها التي كان يضمها النسابيون، وإنما هي ألفاظ شاعت وألفها الناس فنحن نستعملها ونزيد بها المواطن الجغرافية، فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة، وإنما نعرف الحجاز ونجداً واليمن والعراق، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب، ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الاسلام ظاهرة في الحجاز ونجد. فإذا ذكرنا مضر فإمّا نزيد هؤلاء العرب الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتغنونها مظهر أحياتهم الأدبية. ومن

الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالاً تاريخياً صحيحاً؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة الى إيطاليا . وقل مثل ذلك في كل هذه الأحاديث التى تتحدثها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ، فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفينيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين . ونحن الآن عرب من الوجهة الأدبية مهما يكن نسبنا في حقيقة الأمر ، لكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التى غزت مصر ، واستقرت فيها ، فذلك كله لا يغير حقيقة عليية واقعة . وهى أن لغتنا هى هذه اللغة العربية القرشية ، لا نعرف غير هالغة طليعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الأنصار ومن اليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخذون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشر هؤلاء الأنصار مضرى كشعر قريش وقيس وتميم ، بل كشعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز وتعلموا لغة أهلهم وشاركوهم فيما كانوا يقولون من شعر .

وخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض في غير تردد كل ما يضاف الى اليمن وأهلها من شعر ، ولكننا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذى اعتدت به الجمانية واتخذته لها فخرآ ، والذى اعتدت به العرب كلها في عصر من العصور ، حتى اختلفت في أنه أكبر شعراء العصر الجاهلى هو امرؤ القيس ، نقول لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة .

٣

امرؤ القيس — عبيد — علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس .
ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعرا ، ولكنهم لا يروون لهؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الآيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا ينفي ، وهم يعللون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف إلى هؤلاء الشعراء ببعده العهد وتقدم الزمن وقلة الحفاظ . وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلا من النقد لما يضاف إلى هؤلاء الشعراء يتبى بك إلى جحود ما يضاف إليهم من خبر أو شعر .

فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .
مَن امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن مَن كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ، وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وتفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية ، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه ، فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة ، فقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه حندجا . وقد كان اسمه قيساً . وقد كان اسمه عمرا ، وقد كان اسمه أبيه حجرا أيضا . وكان اسم أمه فاطمة بنت ربيعة أخت مهلهل وكليب ، وكان اسم أمه تملك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبي وهب ، وكان يعرف بأبي الحارث ، ولم يكن له ولد ذكر ، وكان

يبد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ، ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضليل ، وكان يعرف بنى القروح .
وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأى شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لاشك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حندج ابن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ، وأمه فاطمة بنت ربيعة ، على هذا اتفقت كثرة الرواة وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً ، أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً .

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة ، أو قد أراى مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة في المجالس النائية وما يشبهها ، ولكن الكثرة في العلم لا تغنى شيئاً ، فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهر بعد ذلك أن الكثرة كانت مضللة ، وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح فالكثرة في العلم لا تغنى شيئاً .

وإذا فليس من سبيل الى أن تقبل قول الكثرة في امرئ القيس ، وإنما السبيل أن نوازن بينه وبين ما نزعم القلة . وليس الى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحمل على الاتحال وتكلف القصص .

وإذا فلنستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، وإنما نحن مضطرون الى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الخلط في حياة امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب اليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً — ونحن نرجح ذلك ونكاد نوقن به — فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم
تصح بين الناس إلا في عصر متأخر، في عصر الرواة المدوّنين والقصاصين .
فأكبر الظن إذنا أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً .
وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذي احتلته
قبيلة كندة في الحياة الإسلامية، منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية إلى
أواخر القرن الأول للهجرة . فنعلم أن وفداً من كندة وفد على النبي
وعلى رأسه الأشعث بن قيس^(١) ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول —
السيرة — إلى النبي أن يرسل معهم مققاً يعلمهم الدين . نحن نعلم أن كندة
ارتدت بعد موت النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في النجير وأنزلها على
حكمه، وقتل منها خلقاً كثيراً، وأوفد منها طائفة إلى أبي بكر فيها الأشعث بن
قيس الذي تاب وأتاب وأصر إلى أبي بكر فزوّج أخته أم فروة^(٢) وخرج —
فيما يزعم الرواة — إلى سوق الابل في المدينة فاستل سيفه ومضى في ابل
السوق عقرًا ونحرًا حتى ظن الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة إلى الطعام
وأدى إلى أصحاب الابل أموالهم وكانت هذه المجزرة الفاحشة وليمة عرسه^(٣)
ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشام، وشهد مواقع المسلمين في
حرب الفرس ، وحسن بلاؤه في هذا كله^(٤) وتولى عملاً لعثمان ، وظاهر
علياً على معاوية ، وأكره علياً على قبول التحكيم في صفين^(٥) ونحن نعلم أن ابنه
محمد بن الأشعث كان سيداً من سادات الكوفة، عليه وحده اعتمد زياد حين

(١) راجع تاريخ ابن كثير جزء ثالث صفحة ١٨٠

(٢) ابن خلدون ج ثاني ص ٦٧ إلى ١٩ تاريخ الطبري ج ٢ ص ٢٢٥ وما بعدها طبع مصر وتاريخ

ابن الأثير جزء ٢ صفحة ١٦٠ طبع بولاق

(٣) أسد الغابة ج ١ ص ٩٨

(٤) تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٥٩

(٥) المصدر نفسه

أعياء أخذ حجر بن عدي الكندي ، ونحن نعلم أن قصة حجر بن عدي هذا وقيل معاوية إياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة واليمنيين خاصة أثراً قوياً عيقاً مثل هذا الرجل في صورة الشهيد (١) ثم نحن نعلم أن حفيد الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وخلع عبد الملك ، وعرض ملك آل مروان للزوال ، وكان سبباً في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشام ، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلجأ إلى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فتنقل في مدن فارس ، ثم استأجر فعدا إلى ملك الترك ، ثم غدر به هذا الملك فأسله إلى عامل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه إلى العراق ثم احتز رأسه وطوف به في العراق والشام ومصر (٢)

أقطن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تزل هذه المنزلة في الحياة الإسلامية وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تأجر القصص لينشروا لها الدعوة ويذيعوا عنها كل مامن شأنه أن يرفع ذكرها ويعد صوتها إلى يومئذ والرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجزل صلتهم : كان له قاص يقال له عمر بن ذر ، وكان شاعراً أعشى همدان (٣)

فأبرو من أخبار كندة في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث فهي تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بآثار أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يفقهون التاريخ لإامتقها لحجر

(١) الألفاني ج ١٦ صفحة ٢ وما حذا

(٢) راجع الكامل لابن الأثير ج ٤ ص ١٩١-١٩٢-٢٠٦-٢٠٧ والعلوي ج ٨ صفحة ٢٩ و ٤٠

(٣) الألفاني ج ٥ صفحة ١٥٣

ابن عدى ؟ وهى تمثل لنا امرأ القيس طامعاً فى الملك . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بنى أمية استهالاً للملك ، وكان يطالب به . وهى تمثل لنا امرأ القيس متقلداً فى قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث متقلداً فى مدن فارس والعراق . وهى تمثل امرأ القيس لاجئاً الى قيصر مستعيناً به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئاً الى ملك الترك مستعيناً به . وهى تمثل لنا أخيراً امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدى فى القصر (١) وقد غدر ملك الترك بعبد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهى تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات فى طريقه عائداً من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن فى طريقه عائداً من بلاد الترك .

أليس من اليسير أن نفترض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لو تأ من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص لإرضاء لهوى الشعوب الجينية فى العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعمال بنى أمية من ناحية ، واستغلالاً لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟



سقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله يسير فأقل نظر فى هذا الشعر يلزمك أن تقسمه قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التى قمنا الاشارة اليها وإذا فُشأنه شأن هذه القصة اتحل لتفسيرها أو تسجيلها ، واتحل لتمثيل هذا التنافس القوى الذى كان قائماً بين قبائل العرب وأحيائهم فى الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر يقتنعك ، إن كنت من الذين يالفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر الذى يضاف الى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامى لاجاهلى ، قيل واتحل لهذه الأسباب التى

(١) راجع الكتاب لابن الأثير ج ١ صفحة ١٨٥

أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا أحد القسمين . وأما القسم الثاني فشمع لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنونا من القول مستقلة عن الأهواء السياسية والحزبية ، ولنا في هذا القسم رأى نسطره بعد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — إذا فكرت — أشبه شيء بشخصية الشاعر اليوناني هوميروس . لا يشك مؤرخو الآداب اليونانية الآن في أنها قد وجدت حقاً ، وأثرت في الشعر القصصي حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً . ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان إليه ، وإنما ينظرون إلى هذه الأحاديث التي تروى عنه ، كما ينظرون إلى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضئيل حقاً . زيد أنه الملك الذي لا يعرف عنه شيء يمكن الاطمئنان إليه . هو ضئيل بن قُل كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب إلى امرئ القيس على أنه قالها حينما كان متقلداً في القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس في هذه القبيلة ، والتجاء إلى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعائه بفلان ، وإن شيئاً مثل هذا يلاحظ في حياة هوميروس ، فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل في المدن اليونانية فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الاعراض والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية كلها يزعم لنفسه أنه ضئيل هوميروس أو نقاه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المنهج نفسه في تفسير هذه الأخبار والأشعار التي تنسب لتقل امرئ القيس في قبائل العرب . فهي عذرة انحلت حين تناهت القبائل

العريّة في الاسلام وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حظ ممكن . وقد أحسن القدماء بعض هذا ، فصاحب الأغاني يحدثنا أن القصيدة القافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السموءل حين لجأ اليه منحولة ، نحلها دارم بن عقّال وهو من ولد السموءل (١) وأكبر ظلتنا أن دارم بن عقّال لم ينحل القصيدة وحدها ، وإنما نحل القصة كلها وانتحل ما يتصل بها أيضا : نحل قصة ابن السموءل الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس ، نحل قصة الأعشى الذي استجار بشرح بن السموءل وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تتركني بعد ما علقت	حبالك اليوم بعد القد أظفاري
قد جلّت ما بين باقيا إلى عدن	وطال في العجم تردادي وتسياري
فكان أكرمهم عبدا وأوثقهم	مجداً أبوك بعرف غير إنكار
كالنيت ما استمطروه جاد وابله	وفي الشدائد كالمستأسد الضاري
كن كالسموءل إذ طاف المهام به	في جحفل كزيع الليل جرار
اذ سامه خطي خفف فقال له	قل ما تشاء فاني سامع حار
فقال غدر وئكل أنت بينها	فاختار وما فيها حظ لاختار
فشك غير طويل ثم قال له	اقتل أسيرك إنى مانع جاري
أنا له خلف إن كنت قاتله	وإن قلت كريماً غير غوار
وسوف يعقبني إن ظفرت به	رب كريم ويبيض ذات أطهار
لا سره من لدينا ذاهب هدرأ	وحافظات إذا استودعن أسراري
فاختار أذراعه كي لا يُسبّ بها	ولم يكن وعده فيها بختار (٢)

ثم كانت هذه القصة المتحلة سبباً في احتمال قصة أخرى هي قصة ذهاب

(١) الأغاني ج ٨ ص ٧٠

(٢) الأغاني ج ٨ ص ٧٦ ، وراجع أيضا ترجمة الأعشى في طبقات الشعراء لابن بكية ص ١٣١

امرى القيس الى القسطنطينية ، وما يتصل بهامن الأشعار . متحلة هذه القصيدة
الرأية الطويلة التي مطلعها :

سمالك شوق* بعد ما كان أقصرا وحلت سُلَيْمى بطن ظلي قمرعرا
متحل هذا الشعر الذي قاله امرؤ القيس حين دخل الحثام مع قصر ، والذي
نزه هذا الكتاب عن روايته ، متحل هذا الحب الذي يقال إن امرأ القيس
أضره لآبة قصر متحلة هذه الأشعار التي تضاف إلى امرى القيس حين
أحس السمل وهو قافل من بلاد الروم .
كل هذا متحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التي شاعت ، لتلك الأسباب
التي قدمناها ..

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على اتحال هذا الشعر ، فقد نجب
أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وغالط قصر حتى دخل معه الحمام
وقتن ابنته ، ورأى مظاهر الحضارة اليونانية في قسطنطينية ، ولم يظهر لذلك أثر ما في
شعره ١٩ لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ،
لم يصف هذه الفتاة الامبراطورية التي فتها ، لم يصف الروميات ، لم يصف
شيئاً ما يمكن أن يكون رومياً حقاً . ثم يكفي أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه
الضعف والاضطراب والجهل بالطريق إلى قسطنطينية .

ومهما يكن من شيء ، فإن السذاجة وحدها هي التي تعيننا على أن نتصور أن
شاعراً عربياً قديماً قال هذا الشعر الذي يضاف إلى امرى القيس في رحلته إلى
بلاد الروم وقوله منها .

وإذا رأيت معنا أن كل هذا الشعر الذي يتصل بسيرة امرى القيس إنما هو
من عمل القصاص قد يصح أن نقف معك وقفة قصيرة عند هذا القسم الثاني
من شعر امرى القيس وهو الذي لا يفسر سيرته ولا يتصل بها ، ولعل أحق
هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الاولى : قفانك من ذكرى حبيب ومنزل

الثانية : ألا انعم صباحاً أيها الغلل البالي

فأما ما عدا هاتين القصيدتين فالضعف فيه ظاهر، والاضطراب فيه بين، والتكلف والإسفاف فيه يكادان يلبسان باليد. وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لأدري كيف يتخلص منها أنصار القديم، وهي أن امرؤ القيس - إن صحت أحاديث الرواة - يمتنى، وشعره قرشي اللغة، لافرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعراجه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام. ونحن نعلم - كما قلنا - أن لغة اليمين مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز، فكيف نظم الشاعر اليميني شعره في لغة أهل الحجاز؟ بل في لغة قريش خاصة؟ يقولون: نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان، وكان أبوه ملكاً على بني أسد، وكانت أمه من بني ثعلبة، وكان مهلهل خاله، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويمدح عن لغة اليمين. ولصكنا نجهل هذا كله ولا نستطيع أن نثبت إلا من طريق هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس. ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه متحل.

وإذا فحين ندور: تثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه. على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً. فحين لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم - لأننا لم نكن لحنه قريش حتى اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح وتمت لها السيادة بظهور الإسلام كما قلنا.

وإذا فكيف نظم امرؤ القيس اليميني شعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرئ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنما

القول يدل على أنه يبنى . فهذا يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن تصور أن لغته الأولى قد بحيث من نفسه محواً تاماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره ؟ فظن أن أنصار القديم سيجلون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة ، وظن أن إضافة هذا الشعر إلى امرئ القيس مستحيلة قبل أن تحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر ، فامرؤ القيس ابن أخت مهلهل وكليب ابني ربيعة - فيما يقولون - وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهلهل وكليب هذين - هي قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصلت أربعين سنة - فيما يقول القصاص - وأفسدت ما بين القيسيتين الأختين بكر وتغلب (١) فمن العجيب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد إلى مقتل خاله كليب . ولا إلى بلاء خاله مهلهل ، ولا إلى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا إلى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر .

وإذا فأينما وجهت فلن تجد إلا شكاً : شكاً في القصة ، شكاً في اللغة ، شكاً في النسب ، شكاً في الرحلة ، شكاً في الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن يؤمن وطمئن إلى كل ما يحدث به القدماء عن امرئ القيس انهم نستطيع أن تؤمن وأن نطمئن لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يجب إلى الناس أن يأخذوا بالقديم تجنباً للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ، فنحن نؤثر عليه تصب الشك ومشقة البحث .

وهذا البحث ينتهي بنا إلى أن أكثر هذا الشعر الذي يضاف لامرئ القيس ليس من امرئ القيس في شيء وإنما هو محمول عليه حلاً ، ومختلق عليه اختلاقاً ، حمل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر في القرن الثاني للهجرة .

ولنتظر في المعلقة نفسها ، فلما نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران في هذه القصيدة ؛ لأنحفل بقصة تعليق هذه القصائد السبع أو العشر على الكعبة أو في الدفاتر . فنانظر أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصيدة التي نشأت في عصر متأخر جداً ، والتي لا يثبتها شيء في حياة العرب وعنايتهم بالآداب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون في بعض هذه القصيدة فهم يشكون في صحة هذين البيتين :

ترى بحر الآرام في عَرَصاتها وقيمانها كأنه حبٌ فُفِّل
كأنى غداة البين يوم تحمّلوا لدى سَمَرَاتِ الحى ناقف حنظل (١)

وهم يشكون في هذه الآيات :

وقربة أقوام جعلتُ عصامها على كاهل مني ذَلُول مَرَحَل
ووادٍ كجوف العير قعر قطعته به الذئب يعود كالخلج المميل
فقلت له لما عوى إن شأنا قليل الفنى ان كنت لما تمّول
كلانا اذا ما نال شيئا أفاته ومن يحترث حرفي وحرثك يهزل (٢)

وهم بعد هذا يختلفون اختلافا كثيرا في رواية القصيدة : في ألفاظها وفي ترتيبها ، ويضعون لفظا مكان لفظ ويبتا مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصورا على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلي كله . وهو اختلاف شنيع يكفي وحده لخلنا على الشك في قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعطى للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي ، فخيّل اليهم أنه غير منسق ولا مؤتلف ، وأن الوحدة لا وجود لها في القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها في القصيدة أيضا ، وأنها تستطيع أن تقدم وتؤخر ، وأن تعزف الى الشاعر شعر غيره دون أن تجد في ذلك حرجا أو جناحا ، مادمت لم تخل بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحاً في الشعر الجاهلي ، لأن كثرة هذا الشعر متحلة مصطنعة ، فأما الشعر الاسلامي الذي صحت نسبته لقائليه فأنا أتحدى أي ناقد أن يثبت به أقل عبث دون أن يفسده . وأنا أزعّم أن وحدة القصيدة فيه بيّنة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهوراً منها في أي شعر أجنبي . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجاً للشعر العربي ، مع أن هذا الشعر الجاهلي - كما قدّمنا - لا يمثل شيئاً ولا يصالح إلا نموذجاً لعبث القصاص وتكلف الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قافيان في القصيدة وهما :

وليل كموح البحر أرخى سدوله على بأنواع المموم ليتلى
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناه بكلكل
قد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
وهذان البيتان أشبه بتكاف المشطر والخمس منهما بأي شيء آخر .

فإذا فرغنا من هذا الشعر الذي لا نكاد نختلف في أنه دخل في القصيدة ، فقد نستطيع أن نرد القصيدة الى أجزائها الأولى : وهذه الأجزاء هي أولاً وقوف الشاعر على الدار وما يتصل بذلك من بكاء وإعرال ، ثم ذكره أيام لموه مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبه وما يتصل بذلك من وصف خليله ، ثم ذكر الليل والاستطراد منه الى الصيد ، وما يتوصل به الى الصيد من وصف الفرس ، ثم ذكر البرق ، وما يقبمه من السيل .

ولنسرّع القول بأن وصف اللهو مع العذارى وما فيه من غش أشبه بأن يكون من اتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . فالرواة يحدثننا أن الفرزدق خرج في يوم مطير الى ضاحية البصرة فأتبع آثاراً حتى انتهى الى

غدير وإذا فيه نساء يستحمن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جلجل ،
وولى منصرفا ، فصاح النساء به : يا صاحب البغلة فعاد إلين فسألته وعز من
عليه ليحدثنن بحديث دارة جلجل . فقص عليهن قصة امرئ القيس
وأنتدشن قوله :

ألا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

(الآيات) (١١)

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون لحظه وغلظته وأنه قد أليم على
هذا الفحش وعلى هذه الغلظة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا إليه هذه الآيات ،
فهى بشعره أشبه . وكثيراً ما كانت القديما يتحدثون بمثل هذه الأحاديث
يضيفونها إلى القديما وهم يتحلونها من عند أنفسهم . ومهما يكن من شيء ،
فلغة هذه الآيات كلمة القصيدة كلها عدائية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر
إسلامي اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس لحليته ، وزيارته إياها ، ونجشمة ما تجشم الوصول
إليها وتخوفها الفضيحة حين رأته وخرجها معه وتعفيت آثارها بذيل مرطها ،
وما كان بينهما من هو فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأى شيء آخر .
فهذا النحو من القصص الغرامية في الشعر فن عمر بن أبي ربيعة قد احتكره
احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس إلى
هذا الفن ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ، ثم يأتي ابن أبي
ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد إلى أن ابن أبي ربيعة قد تأثر بامرئ
القيس ، مع أنهم قد أشاروا إلى تأثير امرئ القيس في طائفة من الشعراء في
أنحاء من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشىء هذا الفن
من النزل الذى عاش عليه ابن أبي ربيعة ، والذي كَوّن شخصية ابن أبي ربيعة

الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

وأنت اذا قرأت قصيدة أو قصيدتين من شعر ابن أبي ربيعة لم تكذب شك في أن هذا الفن فيه ابتكره ابتكاراً ، واستغله استغلالاً قوياً ، وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا في هذا القصص الغرامى الذى تجده في قصيدة امرئ القيس الأخرى : « ألا انعم صاحباً أيها الطلل البالي » . ففي هذا القصص الفاحش فن ابن أبي ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح لذا أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف إلى امرئ القيس ، أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الاسلاميين .

بقى الوصف . ولا سيما وصف الفرس والصيد ، وليكتنا نقف فيه موقف التردد أيضاً . واللغة هى التى تضطرننا الى هذا الموقف . فالظاهر أن امرأ القيس كان قد نبغ في وصف الخيل والصيد والليل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث في ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوقة من قبل . ولكن أقال هذه الأشياء في هذا الشعر الذى بين أيدينا أم قالها في شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر ، وإلا جمل مقتضبة أخذها الرواة فظلموها في شعر محدث نسقوه ولفقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا منهنا الذى نرجحه . فنحن نقبل أن امرأ القيس هو أول من قيد الأوابد ، وشبه الخيل بالمعى والعقبان وما الى ذلك ، وليكتنا شك أعظم الشك في أن يكون قد قال هذه الآيات التى يروىها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذى تجده في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها متحلة استحالة . وهى القصيدة البائية التى يقال إن امرأ القيس أنشأ يخاصم بها علقمة بن عبدة الفحل ، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد غلبت علقمة على زوجها . وأنت تجد القصيدتين

في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ القيس فطلعتها :
 خليلي مرأى على أم جندب لتقضى لبانات الفؤاد المندب
 وأما قصيدة علقمة فطلعتها :

ذهبت من المجران في كل منهبٍ ولم يك حقاً كل هذا التجنب
 ويكنى أن قرأ هذين البيتين لتحس فيهما رقة إسلامية ظاهرة . على أن
 هذين الشاعرين قد تواردا على معان كثيرة ، بل على ألفاظ كثيرة ، بل على أبيات
 كثيرة تجدها بنصها في القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذي يضاف الى علقمة
 وبه ربح القضية يروى لامرئ القيس ، وهو :

فأذكر كهن ثانياً من عنائه يمر كمر الراح المتعلب

والبيت الذي خسر به امرؤ القيس القضية يروى لعلقمة وهو :

فللوسط ألحوب وللحاق درةٌ وللزجر منه وقع أروعٍ منعَبٍ (١)

وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقاً بين شخصية
 الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاماً غريباً
 منظوماً في جمع ما يمكن جمعه من وصف القرمس جملة وتفصيلاً . وأكبر الظن
 أن علقمة لم يفاخر امرأ القيس ، وإن أم جندب لم تحكم بينهما ، وإن القصيدتين
 ليستا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك
 الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي الى أنها كانت تحمل علماء اللغة على
 الاتحال . وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخیل ، ووصف العرب
 إياها : أيها أندر عليه وأحق به . وما ظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما
 أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية
 المختلفة .

(١) انظر تحكيم أم جندب في الأثر ج ٧ ص ١٧٨ .

وهنا وقفة أخرى لابد منها . ذلك ان امرأ القيس لا يذكر وحده وانما يذكر معه من الشعراء علقمة — كما رأيت — وعبيد بن الأبرص . فأما علقمة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك ضحان يائيه التي مطلعها :

طحا بك قلب في الحسان طروبُ
بُعَيْدَ الشباب عصر حآن مشيبُ
والأ أنه كان يتردد على قريش ويناشعها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الاسلام أى في عصر متأخر جداً بالقياس الى امرئ القيس الذي مهما تأخر فقد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف اليه من الشعر ما يميننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره ، فكانت النتيجة عزة جداً : ذلك أنها انتهت بنا الى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره وليس علينا في ذلك ذنب ، فالرواة لا يحدوثنا عن عبيد بشيء يقبل التصديق : إنما عبيد عند الرواة والقصاص شخص من أصحاب الخوارج والكرامات كان صديقاً للجن والسماء معا ، عمره أطول لا يصلون به إلى ثلاثة قرون ومات ميتة منكورة : قله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم يؤسه . والرواة يعرفون شيطان عبيد واسم هذا الشيطان هيد ، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هيد ما كان عبيد ، وقد رووا لهيد هذا شعراً وزعوا أنه أراد أن يلهم الشعر ناساً غير عبيد فلم يوفق ، ولعبد مع الجن أحداث لا تخلو من لذة وعجب » (١) ولكن كل ما تقرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة .
فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحاً . فالرواة يحدوثنا بأنه

(١) راجع مقنة جمرة أشعار العرب لقرشي

مضطرب ضائع، وابن سلام يحدثنا في موضع من كتابه «طبقات الشعراء» أنه لم يبق من عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر^(١) ولكنه يحدثنا في موضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أقمر من أهله ملحوبُ فالقُطَيَّاتُ فاللذَنُوبُ

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك^(٢) ولكن رواة آخرين يروون هذا القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومعارضته ، وفي استعطاف حجر على بني أسد^(٣) . ويكنى أن تقرأ هذه القصيدة التي قدمنا مطلعها لتجزم بأنها متحلة لا أصل لها ، وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعله على نحو ما يثبتهما القرآن فيقول :

واقه ليس له شريكُ علامٌ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرئ القيس وهجا فيه كندة فلا حظ له من صحة فيما نمتدح . وذلك أن فيه إسقاطاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والأسلوب لا يمكن أن تصاف إلى شاعر قديم . ويكنى أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها :

يا ذا المخوفنا بقّة ل أيّه إدلالا وحينما

أزعمت أنك قد قتلت سراتنا كذبا ومينا^(٤)

لتعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر التافس بين العصبة اليمنية والمضرية .

ولولا أننا تؤثر الإيجاز ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على مواضع التوليد فيه ، ولكن الرجوع إلى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر وإذا فكل شعر امرئ القيس الذي يتصل بشعر عبيد هذا منحول أيضا كشعر عبيد .

(١) صفحة ١ (٢) صفحة ٣١ (٣) الألفاني ج ١٩ صفحة ٥٧

(٤) الألفاني ج ٧ ص ٥٥ ومختارات ابن الجعري صفحة ٩٠

وقد رأيت من هذه الالامة الصغيرة هؤلاء الشعراء الثلاثة : (امرى القيس
وعبيد وعلمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من
هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنق شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلي ،
لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلمة :

الأولى : « طحا بك قلب في الحسان طروبٌ ،

والثانية : « هل ما علت وما استودعت مكتوم ،

فقد يمكن أن يكون لهاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من
التحفظ في بعض آيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس
رأينا في الشعر الجاهلي ، فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد
ظهور الاسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتي قريضاً ويعرض عليها شعره ، على
أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض آيات من القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد ،
وهي هذه الآيات التي ينهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

٤

عمرو بن قيس — مهلهل — جليلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما — فيما يقول الرواة — صديقاً له ، صحبه في رحلته إلى قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمرو بن قيس . وكان الآخر خال امرئ القيس — فيما يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة (١)

ولابد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين ، فسترى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قيس شهاً غريباً ، فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضليل . وفسرنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، فقلنا إنه الملك المجهول الذي لا يعرف عنه شيء قلنا إنه ضلُّ بن قُلِّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قيس عمراً الضائع ، فأما المتأخرون من الرواة بعد الاسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في سهولة ويسر ، أليس قد رحل مع امرئ القيس إلى القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو إذا عمرو الضائع ، لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قيس ضائع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس

ولا من أمر عبيد إلا اسمهما ، ووضعت له قصة كما وضعت لكل من صاحبه قصة وحمل عليه شعر كما حمل على صاحبه الشعر أيضاً .
قال الرواة : إن ابن قبيصة عُمَرُ طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن إلى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه (١) .
قال ابن سلام : إن بني أقيش يدعى بعض شعر امرئ القيس لعمره بن قبيصة وليس ذلك بشيء (٢) . وفي الحق إن هذا ليس بشيء ، فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمره بن قبيصة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس فهو شعر محدث محمول .

وإذا كان عمرو بن قبيصة لم يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم ، فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم تقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قبيصة قال الشعر في شبابه الأول ، وإذا فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر . ولكن ما لنا نقف عند شيء كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ؟ فهم يزعمون أن أول من قصد القصائد مهلهل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكان امرأ القيس إنما جاءه الشعر من قبل أمه ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله ، بدى بامرئ القيس في الجاهلية وختم بأبي نواس في الاسلام . فأنت ترى أنا حين نقف عند مسألة كهذه لا تتجاوز العvisية بين عدنان وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قبيصة التي يروها الرواة ليست شيئاً قديماً ، وإنما هي حديث كغيره من الأحاديث ؟ فهم يزعمون أن أباه توفي عنه طفلاً فكفله عمه ، ونشأ عمرو جيلاً وضىء الطلعة فكلفت به امرأة عمه وكنمت ذلك حتى إذا غاب زوجها

لأمر من أموره أرسلت إلى الفتى ، فلما جاء دعتة إلى نفسها ، فامتنع إرفاء لعمه
وامتناعاً عن منكر الأمر وانصرف . ولكنها حقت عليه وألقت على أثره
جفنة ، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغيظ وقصت على زوجها الأمر
وكشفت عن الأثر ، فغضب الرجل على ابن أخيه (١) وهنا يختلف الرواة ، فمنهم
من يزعم أنه هم بقتله ، فهرب إلى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه ،
ومهما يكن من شيء فقد اعتذر الشاب إلى عمه في شعر نرؤى لكثمة طرفاً لتليس
يدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد :

خليلي لا تستجلا أن تزودا	وأن تجمعما شمل وتنتظرا غدا
فما لبث يوماً بسائق مغنم	ولا سرعني يوماً بساقية الردى
وإن تنظرا في اليوم أنص لبانة	وتسوجبا مناً على وتعمدا
لعمرك ما نفس بجد رشيدة	تأمرني سوءاً لأصرم مرثدا
وإن ظهرت مني قوارص حمة	وأفرغ من مؤسى ، مراراً وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته	سوى قول باغ كادى متجهدا
لعمري لنعم المرء تدعو بخلة	إذا ما المنادى في المقامة نددا
عظيم رمد القدر لا متعبس	ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وإن صرحت كحل وهبت غرية	من الريح لم تترك من المال مرقدًا
صبرت على وطما لموالي وخطبهم	إذا ضن ذو القربى عليهم وأخذما
ولم يحم حرمة الحى إلا بحافظ	كريم الحيا ماجد غير أجردا (٢)

ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنع القارىء بأننا
أمام شيء متعلك متكلف لاحظ له من صدق ، وليس خيراً من هذه القصيدة
هذا الشعر الذى يقال إن عمرو بن قتيبة أنشأه لما تقدمت به السن يصف به

(١) الاغانى ح ١٦ ص ١٥٨ (٢) المصدر نفسه

هرمه وضعفه (١) ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرى القيس الى بلاد الروم .
ويزعم الشعبي أو من روى عن الشعبي أن عبد الملك بن مروان تمثل به في
علته التي مات فيها . وهو :

كأنى وقد جاوزتُ تسعين حجةً خلعتُ بها عني عنانَ الجأى
على الراحتين مرةً وعلى العصا أنوء ثلاثاً بعدنَ قِامى
رمتى بناتُ الدهر من حيث لا أرى فما بال من يُرمَى وليس برام
فلو أن ما أُرْمى ببلى رميها ولكنما أُرْمى بغير سهام
إذا ما رأى الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديد البرى غير كهام
وأقوى وما أفنى من الدهر ليلةً وما يُفن ما أفنى سلك نظامى
وأهلكنى تأميل يومٍ وليلةٍ وتأميلُ عامٍ بعد ذاك وعام (٢)
فحن نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قنينة الى صاحبيه الضامنين ؛
- عبيد وامرى القيس - ، وأن ننقل الى مهمل . انرى ماذا يمكن أن يثبت
لنا من أمره وشعره .

فأما أمره فظن أنه يسير لا سبيل الى الاختلاف فيه . فيجب أن نبذل
من السذاجة حظاً غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه
القصة الطويلة المريضة : قصة البسوس . وظن أن الاتفاق يسير على أن هذه
القصة قد طوّلت ونمّيت وعظم أمرها في الاسلام حين اشتد التنافس بين
ريعة ومضر من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وليس مهمل
في حقيقة الامر إلا بطل هذه القصة ؛ فقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار
ما نمّيت هذه القصة وطوّلت فيها . ولنا تنكر أن خصومة عتيفة كانت بين
القبيلتين الشقيقتين بكر وتغلب في العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة

(١) الاطّاع ج ١٦ ص ١٥٩ (٢) المرجع قه

قد انتهت إلى حروب سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتل، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها وأعراضها وآثارها الادبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلوها استغلالاً قوياً، ووجدت بكر وتغلب وريعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال. ولم لا؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الاسلام؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم في قديم العهد - على أقل تقدير - مجداً وشرفاً وسيادة؟ وقد فعلوا: فرعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في الجاهلية: كان منهم الملوك والسادة، وكان منهم الذين زادوا القحطانية عن ولد عدنان، وكان منهم الذين قاوموا طغیان النخمين في العراق والفسانيين في الشام، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي قار. لمضر إذاً حديث العرب بعد الاسلام، وربيعة قديم العرب قبل الاسلام. فإذا لاحظت الى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بنى أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذي يقول:

إن الذي حرم المكارم تغلباً جعل النبوة والخلافة فينا
هذا ابن عمی فی دمسق خلیفة لو شئتُ ساقکم إلى قلیناً
وبن الأخطل الذي يقول:

أبى كلینب إن حمی اللدا قتل الملوك وفككا الأغلال
تقول إذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصور
كثرة الالتحال في القصص والشعر حول ربيعة عاملة، وحول هاتين القیتین
مزديعة خاصة، وهما بكر وتغلب على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً
من الشك فيما كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب.
ومهما يكن من شيء فليست شخصية مهمل بل أوضح من شخصية امرئ.

القيس أو عبيد أو عمرو بن قتيبة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صورة هي إلى الأساطير أقرب منها إلى أى شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهلهلاً كان يتكثر ويدعى في قوله بأكثر من فعله (١) والحق أن مهلهلاً لم يتكثر ولم يدع شيئاً ، وإنما تكثرت تغلب في الاسلام ونحله مالم يقل ، ولم تكف بهذا الاتحال بل زعمت أنه أول من قصّد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحست مانحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم : وهو أن في هذا الشعر اضطراباً واختلاطاً ، فزعمت أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط سمي مهلهلاً ، لأنه هلهل الشعر ، والهلهلة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

أتاك بقول هلهل النسيج كاذب (٢)

وليس من شك في أن شعر مهلهل مضطرب ، فيه هلهلة واختلاط ، ولكتنا نستطيع أن نجد هذه الهلهلة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قتيبة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي ؛ فقد كانوا جميعاً مهلهلاً أذاً . غير أننا لانستطيع أن نعلم أن إلى أن هلهل شعراء الجاهلية جميعاً الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة والضعف ، وفي الشدة واللين ، وفي الاغراب والسهولة . وإذا فن الذي هلهل الشعر ؟ هلهله الذين وضعوه من القصاص والمتحليين وأصحاب التنافس والخصومة بعد الاسلام .

ويحسن أن نظهر على شيء من شعر مهلهل لرى كما نرى أنه لا يمكن أن يكون أقدم شعر قاله العرب :

أليتنا بنى حُسم أنيرى إذا أنت انقضيت فلا تحورى
فان يك بالذئباب طال ليل قد أبكى من الليل القصير

فلو نبش المقابر عن كُليبٍ لاخبر بالفتاب أى زير
 ويوم الضممين لقر عيناً، وكيف لقاه من تحت القبور
 على أنى تركت بواردات بجيراً فى دم مثل العير
 هنكت به يوت بنى عباد وبعض النثم أشقى للصدور
 على أن ليس يوفى من كليب اذا برزت معجاة الحدود
 وهمام بن مرة قد تركنا عليه القُشُعمان من النسور
 بنوه صدره والرسح فيه ويطلعه خدب كالعير
 فلولاً الريح أسمع من يحجر صليل البيض تُرْع بالذكور
 فدى لبنى شقيقه يوم جالوا كأسد الثاب لجت فى الزهير
 كأن رملهم أطلان بر بيد بين جاليتها ججور
 غداة كاتنا وبى أيننا بجنب عتيرة رَحِيَا مدير
 ظل الخيل عاكفة عليهم كأن الخيل تُرْحَض فى غدیر (١)
 أليس يقع من نفسك موقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطرد
 قافيته، وأن يلائم قواعد النحو وأسايب النظم لا ينفذ فى شيء ولا يظهر عليه
 شيء من أعراض القِدَم أو بما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد القصيد
 وطول الشعر؟

أليس يقع فى نفسك هذا كله موقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة
 اللفظ ولينه، وإسفاف الشاعر فيه إلى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدر
 إلا على مبتذل اللفظ وسوءه؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلاً هذا دون أن نضيف إليه امرأة أخيه
 جليلة التي رثت كلياً — فيما يقول الرواة — بشعر لا ندرى أيستطيع شاعر
 أو شاعرة فى هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة ولينا وإندالا،

مع أننا قرأ للخنساء وللى الأخيلية شعراً فيه من قوة المن وشدة الأسر
ما يطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جليلة :

يا ابنة الأقبام إن شئتِ فلا تعجلي باللوم حتى تسألي
فاذا أنت تينت الذي يوجب اللوم فلومي واعذلي
إن تكن أخت امرئ لبت على شفي منها عليه فافعلي
جلّ عندى فعل جَسَّاس فيا حسرى عما انجلى أو ينجلي
فعل جَسَّاس على وجدى به قاصم ظهري ومُدُن أجلى
يا قبلا قوض الدهر به سقف بيتي جميعاً من عل
هدم البيت الذي استحدثته وانثى في هدم بيتي الاول
ورماني قلبه من كَثَب رمية المُنْصَى به المسأصل
يانسائي دونك اليوم قد خصتي الدهر برزه معضل
خصني . قل كليب بلطى من ورائي ولظى مستقبلي
ليس من يكي ليوميه كمن إنما يكي ليوم ينجلي^(١)
وقد أعرضنا في كل هذه الأحاديث عن أسجاع ما ظن أن أحداً يرتاب
في أنها مصنوعة متكلفة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذي رويناها تكفي
لنضيف في غير مشقة مهلهلاً وامرأة أخيه الى ابن أخته امرئ القيس .

وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يصل به من الشعراء ولكننا لم نفرغ
من الشعراء أنفسهم ، فلا بدّ من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم .
وسبقت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين ، إن خشينا ألا يتنصر
الشك على امرئ القيس وشعره .



عمرو بن كلثوم — الحارث بن حِزْرة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه إلى هذين الشاعرين من أصحاب
الملقات لا تتجاوز ربيعة ، بل لا تتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حياناً بكر
وتغلب . فعمر بن كلثوم تغلبى ، وهو في عرف الرواة لسان تغلب الناطق ،
هو الذى سجل مفاخرها وأشاد بذكورها في شعره ، أو بعبارة أدق : في
قصيدته التى تروى بين الملقات . وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلام
أبطال تغلب ورث القوة والأيد وشدة البأس وإباء الضيم عن جده مهلهل ؛
قد كانت أمه لى بنت مهلهل .

وقد أحبط عمرو بن كلثوم في مولده ونشأته ، بل في مولد أمه بطانة من
الأساطير لا يشك أشد الناس سذاجة فى أنها لون من ألوان العبث والانتحال :
زعموا أن مهلهلا لما ولدت له لى أمر برأدها فأخفتها أمها ، ثم نام فأتاه
آت وتنبأ له بأن ابنته هذه ستلد ابناً يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن
ابنته فقيل : وُئدت فكذب واللعن فأظهرت له ، فأمر باحسان غذائها . ثم
تزوجت كلثوما ، فما زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيجبرها عن ابنها
بالأعاجيب حتى ولدت ونشأته . قالوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما
يتجاوز الخامسة عشرة (١) .

فكل هذه الأحاديث التى تشير إليها إشارة ، تدل على أن عمرو بن كلثوم
قد أحبط بطانة من الأساطير جعلته إلى أبطال القصص أقرب منه إلى
أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقاً ، وقد يظهر أنه على

خلاف من قدمنا ذكرهم من الشعراء ، وقد أعقب : فصاحب الأغاني يحدثنا بأن له عقبا كان باقيا إلى أيامه (١)

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصا من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فإن القصيدة التي تنسب إليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو ، لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شيء أن نضمن إلى ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكا من ملوك الحيرة هو عمرو بن هند المشهور ، وذلك حين بقى عمرو بن هند هذا و انتهى به الطغيان إلى أن طمع في أن تستخدم أمه لى بنت مهمل أم عمرو هذا ، قال الرواة : فطلبت هند أم الملك إلى لى بنت مهمل أن تناولها طبقا ؛ فأجابتها لى : لنعم صاحبة الحاجة إلى حاجتها ؛ فصاحت لى : واذلّاه يا لتغلب ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب إلى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فتهبوا قبة الملك وعادوا إلى بلادهم (٢)

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد . وهل من المعقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القنلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذرين تغلب من ناحية ، وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لونا من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب إلى المفاخرة والتنافس ؟ بل ! قصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان يتحلل مع هذه الأحاديث . وأنت إذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهمل لم يكن يتكرر وحده وإنما أوردت التكرار والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلما نعرف كلمة تضاف إلى الجاهليين وفيها من الاسراف والفلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه . على أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في معلقة امرئ القيس ؛ فهم يشكون في بعضها ،

وهم يختلفون في الآيات الأولى منها : أقالها عمرو بن كلثوم ، أم قالها عمرو بن
عدي بن اخت جديعة الأبرش ؟ فأما الذين يضيفون هذه الآيات لعمرو
ابن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هُيَ بصحنك فاصبحنا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

قفي قبل التفرق يا ظلعينا

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إطلاق عمرو بن عدي بالبيتين :

صدت الكأس عنا أم عمر وكان الكأس مجراها الهينا

وها شرُّ الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحنا

وانت حين تمضي في القصيدة ترى فيها آياتاً مكررة تقع في وسط القصيدة

وفي آخرها . ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر

الجاهلي بمصدره اختلاف الروايات . فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً

سهلاً لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معاني حسناً وفخراً لا بأس به لولا أن

الشاعر يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهي به إلى السخف كقوله :

إذا بلغ الرضيع لنا ظلاماً تخفُّ له الجبابرُ ساجدينَا

وستجد فيها آياتاً تمثل إياه البدوي الضيم واعتزازه بقوته وبأسه كقوله :

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جبل الجاهلينا

قلت إن هذا البيت يمثل إياه البدوي للضم . ولكنني أسرع فأقول إنه

لا يمثل سلامة الطبع البدوي واعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد

الممل :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جبل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجملات والماءات واللامات ، واشتد هذا الجهل حتى

مُلِّ . وهم يحملون على الأعتى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف . لكننا

تشك في صحة هذا البيت الذي يضاف إلى الأعشى .

ومهما يكن من شيء ، فإن في قصيدة ابن كثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تحدث العرب في منتصف القرن السادس للسبع وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تحدث ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مضر ولم تصبح فيه لغة الشعر . بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبي الذي عاش في العصر الأموي أى بعد ابن كثوم بنحو قرن . واقرأ هذه الآيات وحديثي أظلمن إلى جاهليتها :

قبي قبل التفرق ياظلعينا	نخبرك اليقين وتخبيرينا
قبي نألك هل أحدث صرماً	لوشك البين أم خنت الأمانة
يوم كريمة ضرباً وطمناً	أقر به مواليك العيون
وإن غداً وإن اليوم رمي	وبعد غد بما لا تعلينا
ثريكة إذا دخلت على خلاهم	وقد أمنت عيون الكاشحين
ذراعى عيطل أدماء بكر	هجان اللون لم تقرأ جني
وتدباً مثل حق العالج رخصاً	حصاناً من أكف اللامينا
ومتى لذت سمقت وطالت	روادفها توه بما ، ولينا
وما كمة يضيق الباب عنها	وكشحة قد جنت به جئونا
وسارقي بلنط أو رعام	برن خشاش حلبها رينا

واقرأ هذه الآيات أيضاً :

ألا لا يعلم الأقوام أنا	تضعضنا وأنا قد وينا
ألا لا يجهلن أحد علينا	فجهل فوق جهل الجاهلينا
بأى مشقة عمرو بن هند	نكون لعلكم فيها قطينا؟

بأى مشيئة عمرو بن هند تُطيع بنا الوشاة وتزدرينا ؟
تَهْدِنَا وأَوْعِدُنَا رويداً متى كنا لأمك مقتربين ؟
فإنَّ قَاتَنَا ياعمرؤ أعيت على الأعداء قبلك أن تلبينا
وهذه الآيات :

ونحن التاركون لما سخطنا ونحن الآخذون لما رضينا
وكنا الأيمنين إذا التقينا وكان الأيسرين بنو أينا
فصالوا صولةً فيمن يليهم وصلنا صولةً فيمن يلينا
فأبوا بالنهاب وبالبايا وأبنا بالملوك مُصَفِّدِينَا
إلَيْكُمْ يابنى بكرٍ إلَيْكُمْ أَلَمَّا تعرفوا منا اليقينا
وهذه الآيات وقرن بينها وبين الآيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من مَعَدٍ إذا قُتِبَ بأبطلها بُيُنَا
بأننا المطعمون إذا قدرنا وأننا المهلكون إذا ابْتُلِينَا
وأننا المانعون لما أردنا وأننا التازلون بحيث شينا
وأننا التاركون إذا سخطنا وأننا الآخذون إذا رضينا
وأننا العاصمون إذا أطلعنا وأننا العارمون إذا عصينا
ونشرب إن وردنا الماء صفواً ويشرب غيرنا كدراً وطينا
وهذه الآيات :

إذا ما المتلفس سام الناس خسفاً أينما أن مُتَقَرَّ الذل فينا
لنا الدنيا ومن أسمى عليها ونبتش حين نبتش قادرينا
ملائنا البرَّ حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا ظلاماً نغمرُّ له الجبابرُ ساجدينَا
أمان من هذه القصيدة وأرصد قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان
بكر فيها يقول الرواة وعامها والذاتد عنها بين يدى عمرو بن هند أيضاً

زعموا أن عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن ، فخرضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها ، فتجنبت تغلب على بكر وطالبت بدية الهلكى ، وأبت بكر . وكادت تستأنف الحرب بينهما ، واجتمعت أشرافهما إلى عمرو بن هند ليحكم بينهم . وأحس الحارث ميل الملك إلى تغلب فنهض فاعتمد على قوسه واربعل هذه القصيدة . قالوا وكان به وضع ، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه ستار ، فلما أخذ ينشد قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئاً فشيئاً حتى أجاسه إلى جانبه وقضى لبكر (١)

ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها ليست مرتجلة لارتجالاً ، وإنما هي نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيراً طويلاً ورتب أجزائها ترتيباً دقيقاً . وليس فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد ، وهو هذا الاقراء الذى تجده في قوله :
فلكننا بنلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء
فالقافية كلها مرفوعة إلا هذا البيت . ولكن الاقراء كان شيئاً شائعاً حتى عند الشعراء الاسلاميين ، الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت . يقول إن قصيدة الحارث أمينة وأرصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمتا في عصر واحد — إن صح ما يقول الرواة — فهما مسوقتان إلى عمرو بن هند . فقرأ هذه الآيات للحارث وقارن بينهما في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملك أضرع البرية لا يور	جد فيها لما لديه كفار
ما أصابوا من تغلب فطلو	ل ، عليه إذا أصيب المقار
كتكاليف قومنا إذ غزا المذ	نرهل نحن لابن هند رعا ؟
إذ أحل العلياء قبة ميسو	ن فأدنى ديارها العوصاء

فَأَوْتُ لَهُ قَرَأِيَّةٌ مِنْ كُلِّ حَى كَانَهُمْ أَلْقَاءُ
فَهْدَاهُمْ بِالْأَسْوَدِينَ وَأَمْرُ اللَّهِ بَلِّغْ تَشْقَى بِهِ الْأَشْقِيَاءُ
إِذْ تَمْنُونَهُمْ غُرُورًا فَلَسْتُ بِهِمْ إِيَّاكُمْ أَمْنِيَّةُ أَشْرَاءُ
لَمْ يَفْرُوكُمْ غُرُورًا وَلَكِنْ رَفَعَ الْأَلْشَخْصَهُمُ وَالضَّحَاءُ
وَانْظُرْ إِلَى هَذِهِ الْأَيَاتِ يَعْبِرُ فِيهَا الشَّاعِرُ تَغْلِبَ بِأَغَارَاتِ كَانَتْ عَلَيْهِمْ، لَمْ
يَتَصَفَوْا لَأَنْفُسِهِمْ مِنْ أَصْحَابِهَا :

أَعْلَيْنَا جَنَاحَ كَنْدَةٍ أَنْ يَدَ نَمْ غَاظِيَهُمْ وَمَنَا الْجَزَاءُ
لَيْسَ مِنَّا الْمَضْرُوبُونَ وَلَا قِيَسَ وَلَا جَنْدَلٌ وَلَا الْخِذَاءُ
أَمْ جَنَائِيَا بَنِي حَتِّيقٍ فَنِيَّةَ دَرَقَانَا مِنْ بِهِمْ بَرَاءُ
أَمْ عَلَيْنَا جَرَى الْعِبَادِ كَانِيَةً عَلَى بَحْرٍ الْمَحْمَلِ الْأَعْيَاءُ ؟
وَنَمَانُونَ مِنْ تَمِيمٍ بِأَيْدِيهِمْ رِمَاحَ صُدُورِهِمْ الْقَضَاءُ
تَرْكُومِهِمْ مَلْحَحِينَ وَأَيُّوَا بَهَابِ يَهُمُّ مِنْهَا الْخِذَاءُ
أَمْ عَلَيْنَا جَرَى حَنِيفَةٍ أَمْ مَا جَمَعَتْ مِنْ مَحَارِبِ غُرَاءُ
أَمْ عَلَيْنَا جَرَى قَضَاعَةٍ أَمْ لِي سِوَا عَلَيْنَا فِيمَا جَنُوا أُنْدَاءُ
نَمَّ جَلَدُوا يَسْتَرْجِمُونَ فَلَمْ تَرِ جَعَلَهُمْ شَامَةً وَلَا زَهْرَاءُ

فَأَنْتَ تَرَى أَنَّ بَيْنَ الْقَصِيدَتَيْنِ فَرْقًا عَظِيمًا فِي جُودَةِ اللَّفْظِ وَقُوَّةِ الْمَتْنِ
وَشِدَّةِ الْأَسْرِ . عَلَى أَنَّ هَذَا لَا يَنْبَغُ رَأْيُنَا فِي الْقَصِيدَتَيْنِ ، فَهَنَّا نَرْجِعُ أَنَّهُمَا
مُتَحَدَتَانِ . وَكُلُّ مَا فِي الْأَمْرِ أَنَّ الَّذِينَ كَانُوا يَنْتَحِلُونَ كَانُوا كَالْأَشْرَاءِ أَنْفُسِهِمْ
يَحْتَلِفُونَ قُوَّةَ وَضْعًا وَشِدَّةً وَلِينًا . فَالَّذِي اتَّحَلَّ قَصِيدَةَ الْحَارِثِ بْنِ حِلَازَةَ
كَانَ مِنْ هَؤُلَاءِ الرُّوَاةِ الْأَقْرَبَاءِ ، الَّذِينَ يَصْنَعُونَ تَغْيِيرَ اللَّفْظِ وَتَنْسِيقَهُ ، وَنَظْمَ
الْقَصِيدِ فِي مَتْنَةٍ وَأَيَّدَ . وَلَسْنَا نَتَرَدَّدُ فِي أَنَّ نَعِيدَ مَا قُلْنَاهُ مِنْ أَنَّ هَاتَيْنِ الْقَصِيدَتَيْنِ
وَمَا يَسْبِيهُمَا مَا يَتَّصِلُ بِالْخُصُومَةِ بَيْنَ بَكْرٍ وَتَغْلِبَ إِيَّاهُ مِنْ آثَارِ التَّنَافُسِ بَيْنَ
الْقَصِيدَتَيْنِ فِي الْإِسْلَامِ لَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ .

٦

طَرَفَةُ بْنُ الْعَبْدِ — الْمُتَلَمَّسُ

وشاعران آخران من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة بن العبد والمتلمس . وإنما نجتمعهما لأن القصص جمعتهما من قبل . فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفة (١) . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعتهما في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما ، ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لمج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة . وهم يختلفون في روايتها اختلافاً كثيراً . ولكننا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها إلى طبيعة الانسان :

زعموا أن هذين الشاعرين هجّوا عمرو بن هند حتى أحتقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين وأومهما أنه كتب لهما بالجوائز والصلوات ، فخرجا يقصدان إلى هذا العامل . ولكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه علماً من أهل الخيرة فاذا فيه أمر بقتل المتلمس فألقى كتابه في النهر ، والحق على طرفة في أن يفعل فعله فأبى ، واقرق الشاعران ؛ مضى أحدهما إلى الشام فتجأ ، ومضى الآخر إلى البحرين فلقى الموت (٢) . وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت إليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الالتحال فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأظلت من الموت

(١) طبقات ابن سلام ص ٣٦ والأغاني ج ٢١ ص ١٢١

(٢) الأغاني ج ٢١ ص ١٢٥ وما بعدها

فأقسم لا يطعم حب العراق . واتصل هجاء المتلبس له (١).
والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين . بل لم يروا ابن
سلام للتلبس شيئاً ولم يسم له قصيدة ، فأما طريقة فقد قال ابن سلام عنه في
موضع : إنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بقدر عشر .
واستقل ابن سلام هذه القصائد على الشاعرين ، وقال إنه قد حل عليهما حمل
كثير . وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا
بيتاً واحداً . فأما طريقة فقد عرف له المطوَّعة وروى مطلعها هكذا :
لخولة أطلالٌ بركة شهيدٍ وقتت بها أبكى وأبكى إلى الغدِ
وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوث اليوم أم شاقك هر ومن الحب جنون مستقر
وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بوحدة (٢)
يريد المعلقة . وبين يدينا ديوان لطيفة يشتمل على هاتين القصيدتين وقصيدة
أخرى مشهورة ، وهي :

سألوا عنا الذي يعرفنا بخزآزى يوم تحلاقِ اللهم
ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء ، وأنت إذا قرأت شعر طريقة
رأيت فيه مآثر في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ولا سيما
المضريين منهم من مائة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لتقرأ الآيات المتصلة
فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعاجم . ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ
أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربيين ؛ فنحن لم نجعل شعراء
ريمية عفواً ، وإنما جمعناهم فيما تحدثنا به إليك في هذا الكتاب إلى الآن لأن
بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التي تبلغ الأسفاف أحياناً :
لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حنظلة ، فكيف شد طريقة عن

شعراء ربيعة جميعاً قهوى مته واشتد أسره ، وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ، ودنا شعره من شعر المضرين ؟

وانظر في هذه الآيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضي الهم عند احتضاره	بعوجاء مرقال تروح وتقتدى
أمون كالوواح الأران نصائبها	على لاجب كأنه ظهر بُرجد
جَمَالِيَّةٌ وَجَنَاءُ تَرْدِي كَانِهَا	سَفْتَجَةٌ تَبْرِي لَازِعَرَّ أَرَبْد
ثُبْلَرِي عَتَاقًا نَاجِيَاتٍ وَأَتَيْتِ	وِظِيْفًا وَظِيْفًا فَوْقَ مَوْزٍ مَبْد
تَرَبَّتِ الْقَفَّيْنِ فِي الشَّوْلِ تَرَمِي	حَدَاقٍ مَوْنِي الْأَمِيرَةِ أُعِيد
تَرِيحُ إِلَى صَوْتِ الْمُهْبِيبِ وَتَقِي	بَنِي خُصَلِّ رَوَاعَاتٍ أَكَلَفَ مُلْبِد
كَانَ جَنَاحِي مَضْرُوحِي تَكْنُفَا	حَفَافِيهِ شُكَا فِي السَّيْبِ بِمَسْرَد

وهو يعضى على هذا النحو في وصف ناقته ، فيضطرنا إلى أن نشكر فيها قلناه - من قبل - من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أى شيء آخر . ولكن دع وصفه للناقة وأقرأ :

ولست بِحَلَالِ التَّلَاعِ مَخَافَةً	ولكن متى يسترفد القومُ أُرُفْد
فإن تبغى في حَلَقَةِ القومِ تَلَقَى	وإن تلمسنى في الحوائث تصطد
متى تَأْتِي أَصْبَحَكَ كَأَسَا رُويَةً	وإن كنت عنها ذا غنى فاغنَ وازدد
وإن يلتقِ الحىُ الجميعُ تَلَاقِي	إلى خذوة البيت الشرف المصدد
ندامى يعض كالنجوم وقِينَةً	روح إلينا بين بُرْدٍ ومِحْسَد
رحيبٌ قِطَابُ الجِيبِ مِنْهَا رِفَقَةٌ	بحس الندامى بَصَّةُ المتجرد
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا	على رسلها مطروقة لم تشدد
إذا رجعت في صوتها خلت صوتها	تجاوبَ أَطَارَ على رُبْعٍ رَدِي

فستزى في هذه الآيات لينا ولكن في غير ضعف ، وشدة ولكن في غير عنف . وسترى كلاماً لا هو بالتريب الذى لا يفهم ، ولا هو بالسوق

المتنزل ، ولا هو بالألفاظ قد رصفت وصفاً دون أن تدل على شيء .
وامض في قراءة القصيدة فتظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح
جلي : مذهب اللهو واللذة يعتمد اليها من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع
من الحياة إلا فيما تبيح له من نعيم برىء من الآثم والعار على ما كان يفهمها
عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشرب الخمر ولذي ويبي وإغراق طريق ومثلدي
إلى أن تحملى العشرة كلها وأفردت أفراد البعير المعبدي
رأيت بنى غبراء لا يتكروتي ولا أهل هذا الطرف الممدد
ألا بهذا الزاجرى أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلى
فان كنت لا تستطيع دفع مني قدنى أبدرها بما ملكك يدي
ولولا ثلاث هن من عيشة الفقى وجدك لم أحفل متى قام عودى
فمن سبقى الماذلات بشربة كمتيت متى ماثلت بالما تزيد
وكرتى إذا نادى المضاف محباً كسيد الغضا نهته المتورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب بهكئة تحت الخباء المعمد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية ، لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها
متكلفة أو متحلة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة
الإلحادية الحزن واليأس والميل إلى الإباحة قصد واعتدال . هذه الشخصية
تمثل رجلاً فكر واتس الخير والهدى فلم يصل إلى شيء ، وهو صادق في
أسسه ، صادق في حزنه ، صادق في ميله إلى هذه اللذات التي يؤثرها . ولست
أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر ؟ وليس يعينني أن يكون
طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعينني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ؛
ولما الذى يعينني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا استحال ، وأن هذا
هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقه ولا يمكن أن يتصل به ، وأن هذا

الشعر النادر الذي نثر به من حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أننا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .

وإذا فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة ، هو هذا الوصف الذي تقدمنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الايات وما يشبهها . ولنا تأمن أن يكون في هذه الايات نفسها ما دس على الشاعر دساً واتحل عليه اتحالا

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة . ولست أدري أمر طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي ؟ وكل ما أعرفه . هو أنه شاعر بدوي ملحد شاك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الآخرين ، فان شخصية الشاعر تستحق فيهما استغناء وتعود معهما الى هذا الشعر الذي وقتت عنده غير مرة ، والذي يمثل مجد القيلة وفخرها القديم . وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حلزة وضعتا في الاسلام تخليداً لماثر بكر ابن وائل .

فلندع طرفة ولنصل الى المتلس . وأمر المتلس أيسر من أمر طرفة . فشعره يعود بنا الى شعر ربيعة الذي قدعنا الاشارة اليه والى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سيما في القافية ، فيكني أن تقرأ سينته التي أولها :

يَا آلَ بَكْرٍ أَلَا قَهَّ أُمُكُمْ طَالِ التَّوَاءِ وَثُوبِ الْعِجْرِ مَلْبُوسٍ
لنحس تكلف القافية . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية قد يوضع آخرها في أولها ، وقد يروى مطلقاً :

كم دون مئة من مستعمل قذفي ومن فلاة بها تستودع العيس
وللبتلس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه ، ولعلها أدنى
منها إلى الرذالة ، وهي التي مطلعها :

ألم تر أن المرء رهن منية صريع^١ ليعالي الطير أو سوف يرأس
فلا قبلن^٢ ضيماً مخافة ميتة وموتن^٣ بها حرّاً وجلدك أملس
ويقول فيها :

وما الناس إلا ما رأوا وتحدثوا وما المعجن إلا أن يضاموا فيجلسوا
وربما كانت مبيعة المتلبس أجود ما يضاف إليه من الشعر ، وهي التي أولها :
يعيرني أمي رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يكرما
وأكبر الفن أن كل ما يضاف إلى المتلبس من شعر أو أكثره - على
أقل تقدير - مصنوع ، الفرض من صناعته تفسير طائفة من الأمثال وطائفة
من الأخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسميرتهم : في
هؤلاء الاختلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد . ولا
استبعد أن يكون شخص المتلبس نفسه قد اخترع اختراعاً ، تفسيراً لهذا المثل
الذي كان يضرب بصحيفة المتلبس ، والذي لم يكن الناس يعرفون من
أمره شيئاً ، ففسره القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية
التي أشرنا إليها غير مرة .

٧

الاعشى

على أن ربيعة في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره في الغرابة فيما يظهر، وهو الاعشى ميمون بن قيس، الذي يعرف أحياناً بأعشى قيس، وأحياناً أخرى بأعشى بكر، ويذكر غالباً لقبه الاعشى ليس غير. وهو يكنى أبا بصير. وهو متأخر فيما يقول الرواة أدرك الاسلام وكاد يسلّم. ومن الناس من يؤرخ وفاته بسنة سبع للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التي تحدثنا أنه وفد على النبي فاعترضته قريش، وصدته عن سبيل الله مغرية إياه بمائة ناقة حمراء، منفردة عن الاسلام بما فيه من حظ للخمير والزنا والتهار. وفي هذه القصة ان أبا سفيان قال له: ان بيننا وبين محمد هدنة. ففهم الذين أرخوا موت الاعشى ان أبا سفيان إنما يذكر هدنة الحديبية. ومهما يكن من شيء فالاعشى متأخر، وكل الأخيار التي تتصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً، فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم كان في آخر العصر الجاهلي. ولهذا كله قيمته فقد كان الاعشى إذا يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش، وأخذت تمتد وتتجاوز الحجاز ونجد بعض الشيء. والرواة يتحدثون أن الاعشى كان يعيش في البادية، فليس هو إذن من ربيعة العراق وإنما هو أقرب إلى داخلية البلاد العربية الشمالية. ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الاعشى إلا طائفة من الأحاديث لا سبيل إلى الثقة بها أو الاطمئنان إليها. بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير، وبعضها ظاهر فيه الكذب والاتحال، وبعضها يستنبط من أبيات من الشعر شائعة على هذا

النحو الذى يستنبط به القدماء أخبارهم من شعر؛ لا يعرف من أين جاء : فهم يحدثونا مثلاً بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يعرف بقتيل الجوع لأنه آوى الى غار فسقطت على فيه صخرة سدته، ومات الرجل فيه جوعاً، يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه إلى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنم، وهذا البيت هو :

أبوك قتل الجوع قيس بن جندل وغالك عبد من خماعة راضع
والرواة يمثلون لنا الأعشى صاحب لحو ولذة وشراب، يظهر لك فيما يضاف اليه من الشعر كما يظهر ذلك فى طائفة من الأخبار، فقد روى عن بعض ولادة اليمامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها وسأل عن قبره فأخبر بأنه فى فناء الدار فقصد الى هذه الدار ورأى القبر فاذا هو رطب، فسأل عن ذلك فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويمدون الأعشى واحداً منهم، فاذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر فذلك علة رطوبته. واذا صح هذا الخبر فقد كان فتيان اليمامة فى القرن الأول للهجرة مسرفين فى اللهو مغرقين فى شرب الخمر لا يسترون ولا يصطنعون فى ذلك شيئاً من الحيلة واذا كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء الفتيان مجتمعين. والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له إنما هو من هذه الأخبار التى تصل بما فى الأساطير من منادمة الموتى وصحب الخمر على قبورهم.

والرواة يحدثونا أيضاً بأن فتيان اليمامة كانوا يتصلون بالأعشى، ولا سيما حين يعود من أسفاره فيطعمون عنده ويشربون، وما نرى هذا كله إلا نوعاً من التفسير لا يضاف إلى الأعشى من الشعر الذى يصف فيه الخمر، ولما روى من أنه أحجم عن الاسلام وآثر التريث سنة ليستنفذ صياحة من الخمر كانت بقيت له. على أن الرواة لا يعرفون - كما قلنا - من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض

التبيل نشأته أو حياته كهلاً وشيخاً . وم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء المتقدمين يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى ، وم امرؤ القيس والأعشى والتابعة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة في سجع يضيفه بعضهم إلى يونس بن حبيب وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب وهو أن امرأ القيس أشعر الناس إذا ركب ، والأعشى أشعرهم إذا طرب ، والتابعة أشعرهم إذا رهب ، وزهيراً أشعرهم إذا رغب . يستبطنون هذا من كثرة ما يضاف إلى امرئ القيس من وصف الخيل والصيد ، وإلى التابعة من الاعتذار ، وإلى الأعشى من وصف الخمر ، وإلى زهير من المدح . ولكن امرأ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس غير ، وإنما كان إلى ذلك صاحب لحو ودعارة وفجور . ولم يكن التابعة صاحب اعتذار فحسب ، وسرى أن الاعتذار في شعر التابعة ليس شيئاً ، وإنما كان التابعة صاحب وصف ومدح وهجاء إن صح ما يضيف إليه الرواة . والأعشى يصف الخمر ، ولكن حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الخمر . وهو أكثر مدحاً من زهير ، ومدحه إن صح ما يضاف إليه من الشعر منوع كثير الفنون . وكان زهير يمدح ولكنه كان يصف ويشب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع إذا قيمة إلا في قوافيه .

والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض ، ولكن ابن سلام يروى لنا من ذلك جملة قصيرة لما قيمتها . يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون امرأ القيس . وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى . وأهل الحجاز والبادية كانوا يقدمون زهيراً والتابعة (١) فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيراً والتابعة فطبعي . فقد كان زهير والتابعة شاعرين بدويين متصلين بأهل الحجاز والبادية اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء كما سترى

ذلك حين نعرض لشعر مضر . وأما أهل العراق في البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم بمنية ربيعة ، ومن المعتقد أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين ؛ وأحدهما فيما يقول الرواة ينسب خالص هو امرؤ القيس . والآخر ربيعي في نسبه ، ولكن شعره في اليمانية كثير وهو الأعشى . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ، فأحد هذين الشاعرين عراقي النشأة والمولد والشعر والحياة . انصح ما قدمناه من الفرض . وهو امرؤ القيس فقد لفقت قصته تليقاً في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث و اخترع شعره اختراعاً في العراق أيضاً ، وسترى بمدقيل أن كثيراً من شعر الأعشى اخترع ونظم في الكوفة وغيرها من البسات العراقية بمنية كانت أو ربيعة . ويحدثنا الرواة بأن الأعشى أول من تكسب بالشعر ويروون في ذلك أحاديث . ولكنهم يحدثونا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيمًا رفيع المكاثة في قومه ، ولكنه تكسب بشعره ففرض ذلك منه وحط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر اذا يفيض من الشعراء ويحط من أقدارهم في الجاهلية ، ولكن التكسب بالشعر لم يفيض من زهير ، ولم يحط من قدره ؛ لا يحدثنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب بالشعر لا يفيض من الأعشى ولا يحط من قدره ، بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله مخوفاً مريباً ، ويغري العرب بتملقه واصطناعه وحسبك أن أبا سفيان فرع وجزع حين أحس أن الأعشى وافد على المدينة فادح النبي فاحتال في صدده عن ذلك ، وجمع اليه أشراف قريش وأئذهم ان لم يجمعوا للأعشى مائة ناقة حمراء أن يضرهم عليهم نيران العرب بمدحه النبي فأشفقت قريش وجمعت مائة ناقة حمراء ، وما كانت قريش تحب جمع التوق الحر ، ولا تميل إلى هذا النوع من العطاء .

وحسبك ما يروى من أخبار المخلوق الذي أخذت أمه أو عمته تلح عليه في أن يضيّف الأعشى أو يهدي إليه ناقة أبيه ويرديه وزقا من الخمر حتى فعل

فأصبح عظيماً ضخم الثورة

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها ، فرغبت إلى الأعشى في أن يشيبه
بواحدة منهن لعلها تنفق فشيب الأعشى بإحداهن فزوجت ، ثم شيب بالثانية
فوجدت قريناً ، ثم شيب بالثالثة فأسرع إليها الخاطبون ، وما زال يشيب
بهن واحدة واحدة ، ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً (١)
كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يفض منه ولا حظ
من قدره .

والرواة يقولون إن الأعشى كان لا يمدح رجلاً إلا رفقه . يستشهدون
على ذلك بقصة المخلق ، وقصة هذا الرجل الكلبى الذى هجاه الأعشى فوضعه
وظفر الكلبى بالأعشى مرة فكاد يقتله لولا أن استجار بشرح بن السمؤال
في القصة التى قدمناها لك (٢)

وكانوا يقولون إنه لم يهيج رجلاً إلا وضعه يذ كرون هذا الكلبى
ويذ كرون علقمة بن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من
فكاهة ، زعموا أن الأعشى مدح الأسود العنسى ، ولم يكن عند الأسود قد
فأعطاه عرضاً من الدهن والطيب والبرود وعاد الأعشى بمناعه . فلما كان في
بلاد بنى عامر خافهم على نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره قال الأعشى :
تجبرني من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال
علقمة : لا . فتحول الأعشى إلى عامر بن الطفيل . وكان ينافس علقمة . فاستجاره
فأجاره عامر . قال الأعشى : تجبرني من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال
الأعشى : ومن الموت ؟ قال : نعم . قال الأعشى : وكيف تجبرني من الموت ؟ قال
عامر : ان مت في جوارى أرسلت ديتك إلى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت

أنتك تبحر في من الموت ، واتصل بعامر وفضله على علقمة في قصيدته المشهورة (١) :
 علقم ما أنت الى عامر الناقض الأوتار والواتر
 وهجا علقمة في قصيدة صادية يقول فيها :

تيتون في المشى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثى بين خمائصاً
 ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلي فوق في بلاده وأنى به الى
 علقمة فاعتذر واستعطف ومدح وعنى عنه غلقمة .

والرواة يمثلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يطعم به أصدقائه ، ومرة
 أخرى غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يتحدثون بأنه مدح سلامة
 ذا فائس الحميري بلاميته التي أولها :

إن محلاً وان مرتحلاً وان في السفر إذ مضوا مهلاً
 والتي يقول فيها :

الشمر قلده سلامة ذا فائس والشىء حيثما جعلاً
 فأعطاه سلامة مائة ناقة حمراء وحللاً وكرشاً مدبوغة قد ملئت عنبراً ،
 وقال له : إياك أن تخذع عما فيها ! فورد الحيرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء ،
 فاجتمع له من مدح سلامة ذى فائس أربع مائة ناقة حمراء غير الحلل (٢)
 والرواة يمثلون الأعشى رحالة كثير التجوال قد مدح الناس جميعاً
 بشعره ، وهم يضيفون اليه هذين البيتين :

وطوّفت للبال آفاته عمان فحمص فأوريشلم
 أنيت النجاشى في داره وأرض النبط وأرض العجم
 وأكبر الظن أن الرجل لم يطوّف هذا التطواف ، ولم يأت النجم النجاشى
 ولا أرض النبط ولا أرض العجم . ولعله إن فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز أن
 مدح طائفة من أشراف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفي

الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون أنه وصل إلى كسرى ومدحه وأخذ عطائه . وهم يتفكرون برواية هذه القصة وهي أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته في المحلق وأولها :

أرقتُ وما هذا الشهاد المؤرق وما بي من سقم وما بي تشق
فلما فسر له البيت قال : إن كان قد سهر في غير سقم ولا عشق فهو
نفس (١)

ونحن إذا حاولنا أن نحصى ما بقي من مدح الأعشى فسرى أن كثرة هذا المدح منصرفة إلى اليمينين قد مدح الأعشى سلامة ذا فائش (٢) ومدح أهل نجران ومدح قيس بن معد يكرب ومدح الأشعث بن قيس الكندي ومدح الأسود العنسي (٣) ومدح الأسود بن المنذر أخا النعمان ، ثم مدح هذلة ابن علي صاحب البصرة وهو ربي ، ثم فخر هو في شعره بريعة وموقفها من الفرس في ذي قار فأكثر الفخر ، ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل (٤) وإنما مدحه ليجر علقمة خصمه ، ثم مدح علقمة حين وقع في يده . ومدح النبي .

فالذا صحت أيضاً أنه مدح كسرى ، فقد كان الأعشى شاعر الشعوية حقاً ، لا نريد أنه كان شاعرها في الجاهلية - فلم تكن هناك شعوية - وإنما نريد أنه كان شاعرها في الاسلام ، نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت في الاسلام في الصكوة ، وكانت مظهر التحالف العصبي بين ربيعة واليمن على مضر ، وما الذي يمنع القصاص والمتحليين أن يستغلوا شاعراً كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الآفاق وينطقوه بمدح

(١) طبقات ابن خنبة طبع اردوا ص ١٣٧

(٢) أغانى ج ٨ ص ٨٧

(٣) أغانى ج ٨ ص ٨٠

(٤) أغانى ج ١٥ ص ٥٥

الأشراف من حير وكنده وغيرهما من القبائل البغانية ، ثم بمدح أشراف ربيعة . وفى هذا كله مناهضة لجاهلية مضر ، بعد أن عجزت ربيعة واليمن عن مناهضة مضر فى الاسلام وفيها النبوة والخلافة .

نعم مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاقة وهما مضرىان ، ولكنى قد ذكرت لك الظروف التى كان فيها هذا المدح . وإن شئت أن أحدثك برأى فى صراحة وصدق فأنى أشك شكاً شديداً فى أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة ، إنما كانت المنافرة بين هذين الرجلين ، واشتدت العصية حولهما فى الاسلام لا فى الجاهلية فاتتحت هذه العصية من الشعر فى مدح الرجلين وهجأهما شيئاً كثيراً حمل بعضه على الأعشى وبعضه على ليلد وبعضه على الحطية وبعضه على شعراء آخرين . ويكفى أن تقرأ قصة هذه المنافرة فى الأغاني لترى أنها قصة قد وضعت ورصعت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر والغريب ، ولا سيما حين تصل هذه القصص بالأعراب أنا إذا لا أعلمن الى مدح الأعشى لهذين المضربين ، ستقول : ولكنه مدح المحاق الكلابى فرغه وهو مضرى . وما رأيك فى أنى لست أكثر اطمئناناً الى قصة المخلق منى الى قصة عامر وعلقمة ، وإنما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح الأعشى قد اتحل وصنع وتنافست فيه القيسية واليمينية والربيعة ، وكانت قصيدة المخلق هذه مظهرأ من مظاهر هذا التنافس . ستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى . ومارأيك فى أنى لا أشك فى أن الأعشى لم يمدح النبي ؟ ولا أتردد فى القطع بأن هذه الدالية التى تروى للأعشى فى مدح النبي منحوالة نحلها قاص ضعيف الحظ من الشعر ، ردىء النظم ، مهلهل اللفظ قليل المهارة فى الاتحاح . ويكنى أن تقرأ هذه القصيدة لترى أنها أسخف ما يضاف الى الأعشى ، وأنها ولا سيما المدح فيها الى نظم المتون أقرب منها الى الشعر الجيد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهذا السائل أين يعمت فان لما من آل يثرب موعدا
فان تسألني عن قيارب سائل حفي عن الأعشى به حيث أصعدا
أجدت برجليها النجلاء وراجمت يداها خفافاً ليأ غير أحدا
وفها اذا ما هجرت عجرفة اذا خلعت حرباء الظهيرة أصيدا
وأما اذا ما أدلجت قري لها رقيين جديا ما ينبغي ومرفدا
فأليت لا أرتي لها من كلاله ولا من حقا حتى تزور محمدا
نبي يرى ما لا ترون وذكره أغر لعمرى في البلاد وأعجدا
مق ما تناخى عند باب ابن هاشم تراحي وتلقى من فواضله يدا
له صدقات ما تقب ونائل وليس عطاء اليوم مانع غدا
اذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
نعمت على أن لا تكون كشله قرصد للأمر الذي كان أرسدا
فاياك والميتات لا تقرنها ولا تأخذن سهماً حديثاً لتقصدا
وذا النصب المنسوب لا تنسكه ولا تعبد الأوثان والله فأعبدا
ولا تقرين حرة كان سرها عليك حراماً فانكحن أو تأبدا
وذا الرحم القربى فلا تقطعنه لعاقبة ولا الأسير المقيدا
وسبح على حين المشيات والضحي ولا تحمد الشيطان والله فأحمدا
ولا تسخرن من بائس ذي ضرارة ولا تحسبن المال للبره مخرلا (١)
أنا إذن شديد الشك في كل ما يضاف إلى الأعشى من المدح ، أنهم به أنه
مظهر من مظاهر العصية في الاسلام ، فإذا لم يكن بد من التماس شخصية
للأعشى فلست أتمسها في هذا المدح وإنما أتمسها في غيره من الفنون التي
تصرف فيها الأعشى وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً .

فلأعشى غزل وله وصف الخمر وله وصف الصيد ، ولكنى أجد في
غزل الأعشى شيئاً شديداً أعرفه في شعر ربيعة ، وأعلمه بالتكلف والاتحال . وما
رأيتك فيما يروى عن الشعبي من أنه كان يقول ان الأعشى أغزل الناس في بيت
وأخشم في بيت وأشجعهم في بيت ، فأما بيت الغزل فقوله :
غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينا كما يمشى الوجى الرجل
وأما أخنت بيت فقوله :

قالت هريرة لما جئت زائرها ويلي عليك وويلي منك يا رجل
وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد قتلنا تلك عادتنا أو تنزلون فأننا معشر نزل (١)
ولست أدري أحق أن الغزل والخنوة والشجاعة قد اجتمعت في هذه
الآيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها شيئاً شديداً
يقربها من هذا الشعر الربيعي الذي أشرت إليه غير مرة . وليس مطلع هذه
القصيدة نفسها بأقل شيئاً من هذه الآيات :

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل
وفي هذه القصيدة نفسها آيات لا تشك في أنها متحلة قد قصد بها إلى
العبث والدعابة وهي :

علقتها عرضاً وعلقت رجلاً غيري وعلق أخرى غيرها الرجل
وعلقته فتاة ما يحاولها ومن بنى عمها ميت بها وهل
وعلقتي أخيري ما تلامي فاجمع الحب حب كله تبيل
فكلنا مغرم يهذي بصاحبه نام ودان ومنحول ومختل
على أن في هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من مائة ورصانة . وتجده
مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالى وما تردّ سؤالى
ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب . فقد بدأها الشاعر بالغزل
وانتقل منه الى الوصف ثم الى المدح ؛ مدح الأسود بن المنذر حتى إذا قضى
من هذا المدح وطره عاد الى الغزل ثم الى وصف الصيد فغتم به القصيدة .
والمألوف أن يتخلص الشاعر الى المدح فيمضى فيه حتى ينتهى من القصيدة .
فأما العدول عنه الى الغزل والوصف مرة أخرى فغريب ، وأكبر الظن أن هذا
المدح قد أدخل في هذه القصيدة ادخالاً ولم يكن منها ولا سبباً وأنت تقرأ هذا
المدح فتحص فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للاطالة لمرضنا عليك قصيدتين أوقصائد
من شعر الأعشى ، عرضاً فيه نقد وتحليل والتأمل لشخصية الشاعر إن كانت
له شخصية ظاهرة — وخلاصة رأينا في الأعشى أنه شاعر عاش في آخر
العصر الجاهلى وتصرف في فنون من الشعر أظهرها الغزل والحزن والوصف ،
ومدح طائفة من أشراف العرب ، ولكن القصيدة استغلت هذا المدح ، ولعله
كان قد ضاع فأضافت اليه مكانه مدحاً كثيراً اليمنيين والربعيين ومدحاً قليلاً
للمبشرين . ولا شك في أن بين هذا الشعر الذى يضاف الى الأعشى مقطوعات
وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قالها حقاً ، ولكن تمييز هذه الايات
والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكلف ليس بالشىء اليسير . على أن
هذا المنحول الذى يضاف الى الأعشى مختلف أشد الاختلاف فيه الجديد
المتقن وفيه الضعيف السخيف ، ولعلك لم تنس ما قال ابن سلام من أن
من اليسير تمييز ما يتحله الرواة والمتكفون ، بينما المر كل العصر في تمييز
ما يتحله العرب أنفسهم . وعندنا أنك تجد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة
لهذا الشعر الذى تكلفه العرب والذى تكلفه الرواة المتأخرون .

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلماً وننتهى فيهم الى مثل ما انتهينا اليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير . ولكننا نكتفى بما قدمنا ؛ فقد ضربنا المثل ونجمل لنا أننا قد وضعنا وبيننا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بإزاء هذا النوع من الشعر الجاهلي .

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ، ولا إلى أن نحلل شعرهم ، وإنما قصدنا إلى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين ، وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً ، ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ، ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب . ومهما نفعل فإن نستطيع أن ننهض به وحدنا في عام أو أعوام ، بل لابد من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسعون اليه ويطلبونه .

على أننا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

(الأولى) أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهى بنا إلى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجهتدوا في تحقيقه ، وهي : أن أدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كان يزعم الرواة انما هم يمنيون أو ربييون : وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فايروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والعراق والجزيرة ؛ أى في هذه البلاد التي تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً ، والتي كانت يهاجر اليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذا فتحنا نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى الى العراق والجزيرة ونجد ، في عصور مختلفة - ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للسيح - قد أحدثت نهضة عقلية

وأدية ، لما كان من اختلاط الجنس العربيين فيما بينهما ومن اتصالهما بالفرس .
ومن هذه النهضة نشأ الشعر ، أو قل - إذا كنت تريد التحقيق - ظهر الشعر
وقوى وأصبح فناً أدبياً . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذكري
ولكن لم يكده يأتى القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار
العراق والجزيرة ونجد ، وتغلغل في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فمست
أهله . ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومنهم من أهل البلاد العربية الشمالية .
فالشعر كما ترى قوى حين اتصلت القحطانية بريعة ، ولكننا لم نعرفه ولم
نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ربيعة ، ولعل
هذا التحول من الفهم أصدق تفسير لنظرية تغلغل الشعر في القبائل ، وهي النظرية
التي ناقشناها غير مرة ، وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا
نستطيع أن نقول إننا تمعدنا الفصل بين شعر اليمن وربيعة من ناحية ، وشعر
مضر من ناحية أخرى . فلنا في شعر مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وربيعة ،
لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته تقريباً ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض
تقديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عقبة لغوية عنيفة .
وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدرکوا الاسلام كلهم ، أو
أكثرهم فليس غريباً أن يصح من شعرهم شيء كثير .

(الثانية) أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرعون من قراءته وفي
نفوسهم شيء من الآثار المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي زلزلته في كل مكان من
الكتاب ، وقد يشعرون مضطربين أو مصيبين بأننا تمعدنا الهدم تمعداً ، ونقصد
إليه في غير رفق ولا لين . وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب
العربي عامة ، وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة .

فلنؤلا نقول : إن هذا الشك لا يضر منه ولا بأس به ، لا لأن الشك
مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلموه أن تقوم
على أساس متين . وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين

ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها ، من أن يبقى مثقلاً بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع ، وتغرق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والمدم يأساً ، فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يستقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهلي لتصح عريته وتثبت ألفاظه . نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عرية النبي فيما نعرف ، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي ، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه ، فأى خوف على عرية القرآن من أن يعطل هذا الشعر الجاهلي ، أو هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره ، حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها ، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طامعين أو كارهين ، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما قد كان حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين . فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعريته ؛ ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بعريته القاطعة على تلك العرية المشكوك فيها ، أم ذلك الذي يستدل على عرية القرآن بشعر كان يرويه ويتحمله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعيب ؟

أما نحن فقمتمون إلى منهبتنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أو كثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قمنا من العبث والكذب والاتحال ، وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص - إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عرية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عرية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مضر

١

الشعر المضرى والاتحال

عرفت أنا نرفض شعر البين في الجاهلية ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ،
ونفترض أن ما يضاف الى هذين الفريقين من العرب في الجاهلية لا يمثل الا
الذكرى ، ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قمة في الحياة الراقية
قبل الاسلام من الوجهة الأدبية كما كانت لهم قمة في هذه الحياة من الوجهة
السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيها العرب بعد الاسلام
فتكلفت منها ما استطاعت أن تكاف ، وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا
أن يتكلفوا ، وكان أشدّ المؤثرات في هذا التكلف التنافس السياسى والعصية
الجنسية ، وهذه الخصومات التى لا حد لها والتى شجرت بين العرب بمجرد
أن استقر السلطان في مضر ، والتى كانت تشتدّ وتحدّ في بعض النواحي ؛ عند
ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعالمهم يمتزجون بهذا الحى من العرب
دون غيره ، ثم يميلون عنه الى حى آخر .

كل هذا دعا كما قلنا الى أن تستبق الأمم العاملة في الحياة الاسلامية
الأموية استباقاً قوياً ، وتجتهد في أن تؤيد مطالبها وآمالها الحاضرة بقديمتها
ومجدها في العصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس إلى العرب ، وهو صحيح بالقياس إلى الفرس ، وهو
صحيح بالقياس إلى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية
الأموية عن قرب أو بعد . ولستأ نريد أن نعيد القول في ذلك ، وإنما نريد
أن نقول إن هذه العصية السياسية التي اضطرت البتية والربيعة والموالي إلى
أن يحملوا الشعر على الجاهلية حملاً لم تُعْفِ المضربين أنفسهم من آثارها
الأدبية كما أنها لم تعفهم من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمضر
حظها من المجد في الاسلام ، وكان من حقها أن تعتز بما أقرّ الله فيها من
النسب والخلافة . ولكن هذا نفسه كان يحملها على أن تزيد من المجد وعلى
أن تذكر قديمها ، وترفع من شأنه إن كان خاملاً وتخلق خلقاً إن لم يكن
موجوداً ، وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب ،
وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل المضربة تكلفاً للشعر في الاسلام ؛
تحملة على الجاهلية : تضعه إن استطاعت وتستأجر من يضعه لها إن عجزت
هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت الخصومة بين قريش والأنصار
سياً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر حمولة على شعرائهم الذين
عاصروا النبي وأيديوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء من الغرابة فالتاس
جميعاً يعلمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان نهضتها وظفرها
على أن تتكبر وتزيد من المجد ، وتضيف إلى حديثها الباهر قديماً يلائمه
ويشدّ أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تُعَيِّرَ خمولها
وضعة شأنها قبل النبوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان والرومان إبان
نهضتهم من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بقديمتهم لم يكن له في

حقيقة الأمر كبير شأن أصدق دليل على ما نقول .

وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن ، فسترى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها ، لا تتركه أن يقوى بها ذلك إلى التكلف والافتنان في الالتحال ، فالشعوب تكلف الرفع من شأن قديمها حين تذلل لعمو عن نفسها ضيم هذا الذل ، ولتعزى عن الحاضر بالماضى . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تعزى لتلائم بين قديمها وحديثها ، ولتقطع الستة هؤلاء الخصوم الذين يستطيعون أن يغيروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضمة وخمول .

وإذا قد اتحلّت مضر وتكلفت ، كما اتحلّت البانية وتكلفت ، وكما اتحلّت الربيعية وتكلفت ، وكما اتحلّ الموالي وتكلفوا . اتفقوا جميعاً في الالتحال واختلفت الأسباب التي حملتهم عليه . والقديما أنفسهم يحدثوننا بما كان من اتحال المضرية وتكلفتها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخصومة بين قريش والأنصار وإنما ذكرها لنا القدماء في كثير من التفصيل والاطالة وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وأثارها في كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن منعم بن نويرة الذي كان يصنع الشعر ويحمله على أبيه (١) . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القدماء من أن المغازى والفتوح والفتن قد أفتت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه فضاع الشيء الكثير من هذا الشعر ، وافقدته العرب بعد أن استقرت في الأمصار ، فلما لم يجدوا اختبرت مكانه ما استطاعت أن تخترع (٢) ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربعية أو يمنية ليس غير ، وإنما كان لمضر فيها النصيب الموفور ، فقد قام الإسلام على اعتناق مضر ، وكانت المضرية صاحبة الحظ الأوفر في تشييد الدولة العربية ، وما استعجب ذلك من حرب وفتح

(٢) راجع المصدر نفسه صفحة ١٠

(١) طيفات ابن سلام صفحة ١٤

وقته . أضاف إلى ذلك ما قدمنا من أن نرفض أن يكون اليمين شعر في الجاهلية ،
ونكاد نرفض أن يكون لريعة شعر في الجاهلية ، لهذه الأسباب التي تصل
باللغات واللهجات فيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ الذين أفتهم الحروب
وأفتت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر إنما كانوا مضرين يروون شعر
مضر في الجاهلية وصدر الاسلام . وإذا قد اتحلّت مضر للعصية كما اتحل
غيرها ، واتحلّت مضر لذهاب شعرها الصحيح كما اتحل غيرها .
وإذا فأقل ما توجبه علينا لإمانة العلية أن نقف من الشعر المضرى
الجاهلى - لا نقول موقف الرضى أو الإنكار وإنما قول - موقف الشك
والاحتياط .

نحن لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرضى أو الإنكار ، لأن
الصعوبة اللغوية التي اضطرتنا إلى أن نرفض شعر الربيعين واليمينين لا تعترضنا
بالمقاييس إلى المضرين ؛ فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة القرشيين قد
ظهرت في الحجاز ونجد قليل الإسلام وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالى
من بلاد العرب . وإذا فليس يعد بوجه من الوجود أن يكون الشعراء الذين
نجموا في هذه الناحية قد قالوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة ، بل نحن
لا نشك في هذا ولا تردّد في القطع به ، قد نعجز عن أن نفهم لغة القرآن
واستقامتها على ما استقامت - عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون
لهذه اللغة سابقة أدبية قوية مكتتها من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور إلى
طور حتى يصل بها القرآن إلى هذا الطور الكامل البديع ، لسنا نشك في أن
قد كان لمضر شعر في الجاهلية ، ولسنا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قديم العهد
بعيد السابقة أقدم وأبعد مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء ولكننا لا
نشك أيضاً في أن هذا الشعر قد ذهب وضاعت كثرته ، ولم يبق لنا منه الا شيء
قليل جداً لا يكاد يمثل شيئاً ، وهذا المقدار القليل الذى بقى لنا من شعر مضر

قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والاحتال ، حتى أصبح من العسير جداً إن لم يكن من المستحيل تلخيصه وتصفيته .

وأنت مهما تكن حرصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلى مضطر أن تقف موقف الحيرة أمام طائفة من المسائل لم يبق الآن إلى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلاً ؟ وما أصل هذه الأوزان التى يعتمد عليها ؟ وكيف نشأت القافية ؟ أو بعبارة أدق كيف التزمت القافية فى القصيدة ، أو بعبارة أبلغ فى اللغة : كيف نشأت القصيدة وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا يلتزم فيها قافية واحدة ، وإنما تعتمد على فوافى مختلفة تقل وتكثر باختلاف حظ القصيدة من القصر وال طول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق الى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التى اعتمد العرب عليها فى تخيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس الى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن تلقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة ، وهى متصلة بالمعانى الشعرية : فكيف تصور العرب فى أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب فى تكوين ستهم الشعرية من بنة القصيدة على نحو معين ، والاتقال من موضوع الى موضوع ، وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التى تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه الصور الشعرية التى تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكنية ؟ ...

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقافيته ومعناه ، وإنما تمس ألفاظه من الوجهة النحوية والنحوية والصرفية ، فهل كانت لغة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها فى شعر هؤلاء الجاهليين الذين

وصل بنا شعرهم؟ أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لغة أخرى تخالف
لغته التي نشهدنا الآن قليلاً أو كثيراً؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل، لأننا نعجز عجزاً لا شك فيه
عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من
هذه الأولوية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً،
ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء، أو نشأ كاملاً
كما هو عند زهير والنابغة، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً، ثم قوى
ونما واتسقت أجزاؤه شيئاً فشيئاً، حتى بلغ أشده قبل العصر الذي ظهر فيه
الاسلام وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً.

ومن غريب الأمر أنك تستطيع أن تتلمس القديم من الشعر الجاهلي
المضري فلا تظفر منه بشيء. ولعل أقدم الشعراء المضريين الذين يذكرهم
الرواة عبيد بن الأبرص. وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً واحداً وهو:
أقصر من أهله ملجوب فالقطليات فالذئوب

وأن الذين آمنوا هذه القصيدة من المتحمسين قد اجتهدوا في أن يظهروا
فيها كثيراً من الاضطراب العروضي، وذلك يدل على أن شيئاً من الذكري
كان قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه الناحية
العروضية، ولكن المتكلمين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب، فأنت تستطيع
أن تقرأ هذه القصيدة فتشع في غير مشقة أن هذا الاضطراب متكلف
مصنوع، صنعه قوم يحسنون العلم بقواعد العروض وأصوله.

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فتأخرة العصر جداً أدركت
الاسلام كلها، أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبل البعثة أو إبانها، وعاش
الآخرون إلى أيام الخلفاء الراشدين، واتصلت السنُّ بفريق منهم حتى أدركوا
أيام بني أمية. وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء التي أحصى فيها ابن

سلام من صحت أخبارهم عنده من شعراء الجاهلين ، فترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام لا يلبثون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون (١) وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام قد اضطربت أخبارهم اضطراباً شديداً وقلبا يضاف إليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث . وكل هذا يدل على أننا مضطرون إلى أن نبأس من شعر جاهلي مضى قديم بالمضى الصحيح لهذه الكلمة ، وإنما الشعر الجاهلي المضى الذى يمكن أن يصح لنا شعر حديث متأخر العصر معاصر للقرآن أو كالمعاصر له .

ثم إن هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ، ومن أن يزداد فيه وينقص منه ويغير لفظه متأثراً في هذا كله بتلك الأسباب التى قدمتها في الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبى طالب التى يمدح بها النبي ويقول فيها :

وأبيض يستقى التهام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

فقد عد ابن سلام أبى طالب من شعراء مكة جيد الكلام وأضاف إليه هذه القصيدة ثم حدثنا أن الأصمعى سأله عنها فقال صحيحة . فسأله أئدى أين متهاها فقال لأئدى (٢) وإذن فلم يكن يعرف ابن سلام إلا أن أبى طالب قال أياتاً مدح فيها النبي ولكن هذه الأيات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه (٣) . وقل مثل هذا في شعر حسان ، فابن سلام يحدثنا أنه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسان (٤) . وأنت تستطيع إذا نظرت في سيرة ابن هشام وكتب المغازى والفتوح والفن أن تقول : بل قد حمل على أكثر الشعراء في هذا العصر مثل ما حمل على حسان وأبى غرابة في هذا فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ، ظهر فيه دين جديد وتجت عن هذا

(١) طبقات ابن سلام قصة ١٥ ص ٧٧ (٢) المصدر قصة ٦٠

(٣) المصدر قصة (٤) قصة ٥٢

الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية تغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصرأ من عصور البطولة لم يكثر حوله القصص والتكلف والاتحال ولم يحمل على أهله مالم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعلي من ذكركم وتلاثم حظهم وحظ عصرهم من البطولة . فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صح عنهم . والمشقة الحقيقية إنما هي في أن نفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم إن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والاتحال هي هذه التي اتحلها قصاص ورواة لا حظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد ، ولكن هناك أشعاراً وضعتها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر ، وأقدر على التصرف فيها من العرب أنفسهم كخلف وحماد ومن إليهما ، فالتفريق بين الشعر الصحيح والشعر الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول إليه أحياناً ، ولكني أزعم أن الباحث مضطر إلى ألاّ يقطع في مثل هذا الموقف بشيء . وكيف يزيد أن تقطع في مثل هذا بشيء وقد انخدع عنه الفحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من انخداع سيويوه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به (١) .

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشيء حين يقال إن الأصمعي قال انه هو الذي وضع على الأعشى قوله :

وَأَنْكَرْتَنِي وَمَا كَانَ الَّذِي نَكَرْتِ مِنْ الْحَوَادِثِ إِلَّا الشَّيْبَ وَالصَّلَامَا

وأن غير الأصمعي اعترف بأنه وضع على النابتة قوله :

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ الْعِجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلِكُ الْجِجَامَا (٢)

ثم لا تنس أن للبصريين في جاهليتهم أحاديث وأسابيل وقصصاً كما

(٢) راجع القديسين

(١) ابن خلكان صفحة ١٨٩ جزء اول طبع بولاق

اليمنيين والربيين . وأن هذه الأحاديث والأساطير والتقصص قد استتبعت شعراً أضيف إلى المضريين ، كما استتبع الأخرى شعراً أضيف إلى الربيعيين واليمنيين . فكما أن اليمنيين أحاديث الكلاب ، وأخبار سيل العرم وما يشبه ذلك ، وللربيعيين أحاديث البسوس فللمضريين أحاديث داحس والغبراء وأحاديث الفجار وأحاديث بعات . وكل هذه الأحاديث لها فيما يظهر شعراء قد دوّنوها وقالوا فيها الشعر . ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم إسلاميين ، أكان هذا الشعر صحيحاً أم منحولاً .

والخلاصة أن قولنا بأن للمضريين شعراً صحيحاً في الجاهلية ليس من شأنه أن يريحنا أو يحملنا على الدعة والاطمئنان بل من شأنه أن يضاعف حظنا من المشقة والعناء لأننا مضطرون إلى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح ، ونحن مضطرون في هذا البحث إلى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب الالتئام ، ونلاحظ بعد ذلك أصولاً وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتاج إليها في شعر اليمنيين والربيين . وسترى عند ما نعرض للشعراء المضريين أن الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخيل إليك .

على أنا تقدم منذ الآن أننا لن نعرض لهؤلاء الشعراء وشعرهم كما نحب ولا كما ينبغي أن نفعل ، لأننا لا نقصد في هذا الكتاب إلى التحقيق العلمي التفصيلي ، وإنما نقصد إلى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلي التحليلي الذي يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية ، واتصالاً بالعصر الذي قيل فيه فله موضع غير هذا الموضع ، وهو لا يعرض على الكثرة من القراء ، وإنما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وقتاً .

٢

كثرة الشعراء المضرين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضرين في الجاهلية كفيّلة بأن تفقك موقفاً لا يخلو من الحيرة ، فهذه الأسماء كثيرة كثرة غريبة ، وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ومحافظة من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضيرون من الكثرة بحيث لا يخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب ألا يجتمع فريق من العرب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء ، وقد يقال إن الشعر كان في ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ، ولا أن يستغنى عنها الحى من أحياء العرب صغر أو كبر قل أو كثر . فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملائمة لطبيعة الحياة البدوية التي لم تكن يخلو من خصومة متصلة وحرب تشب و صلح يعقد . وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة في حاجة الى من يهوى لها مراقبتها المادية فهى كذلك في حاجة الى من يهوى لها مراقبتها المعنوية سواء أكانت هذه المرافق أدبية أم سياسية أم دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطر ولا يمكن أن تضطر القبائل البدوية الى الاستكثار من الذين يهيمون لهم هذه المرافق التي تمس إليها الحاجة ، كما استكثر من الشعراء الذين كانوا يهيمون لها مراقبتها الأدبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس ، والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعى

يسير يطفء في الحياة البدوية ، وأنه إنما يصعب ويتعقد مع غموا الحضارة وقوتها .
فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ،
ومن ثم كان العمال الذين تدعو اليهم هذه الحاجة أقل من القبيلة البدوية منهم
في الأمة المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل
البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب وما تزال حاجتها كما
كانت في العصر الجاهلي ، ولعلها زادت وتعمقت بعض الشيء . وما نرى مع
ذلك أن حظها من الشعر والشعراء الآن كحظها من الشعر والشعراء في العصر
الجاهلي ، أو كالحظ الذي يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر
ولا تقل انحطت الأمة العربية البدوية بعد رقي ، وجهلت بعد علم ، وقست بعد
لين ، فافظن أن أهل البادية في البلاد العربية قبل الاسلام كانوا خيراً من أهل
البادية في البلاد العربية الآن أو كانوا أصفى منهم طبعاً ، وأشد منهم فذاً بصيرة ،
وتوقد قريحة ، وتنبهاً للشعر .

وإذا فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة .
ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس الى
ما كان يتحدث به الرواة من أن الشعراء كانوا فوق الاحصاء ومن أن الشعر
كان فوق الحصر ومن أن أبا ضمضم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم
كان يسمى عراً . ومن أن حماداً أنشد مائة قصيدة على كل حرف من حروف
المعجم ، ومن أنه كان يستطيع أن ينشد سبعائة قصيدة أولها كلها « بات
سعاد » ومن أن الاصمعي كان يحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة غير
القصائد والمقطوعات ، ومن أن أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه ، وما
يقال عن غير هؤلاء (١)

فكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين

(١) راجع أخبار سيويه المصري نسخة خطية بدار الكتب المصرية

علماء الامصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حظاً من الشعر أو قل كانت تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء ، وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء.

على أن العصر العباسي لم يخلُ من علماء محققين كان لهم من الذوق والفطنة والاقتصاد ما يعصمهم من التورط في مثل هذا اللغو الفاحش ، وربما كان ابن سلام أحسن مثل لهؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا في كذب ولم يعتمدوا إسرافاً ولم يقصدوا إلى تضليل ، وإنما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط ، فان وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولاصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقالوا الشعر ، فلم يتجاوز بهم سبعين . قسمهم أولاً إلى طبقات عشر تتألف كل طبقة من أربعة شعراء ، ثم ذكر أصحاب المراثي وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة وخمسة في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين ، وأعلن أنه لا يعرف للبيعة شعراء^(١) وإن كان الأعشى والمتلس من البيعة فيما يقول الرواة وقد عدهم ابن سلام في الطبقات . ثم عد ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو آياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصي فهو يلزم للمأماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة أنه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء منهم أبو الفرج في الأغاني ومنهم غير أبي الفرج من الرواة . ولا شك في أن هذا الاعراض من ابن سلام دليل واضح على أن

(١) راجع الطبقات ص ٧٠

المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يضاف إليهم من الشعر . ويكفي أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها فمنهم النخعي والربيعي والمخزومي ، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود ؛ فأما أبو الفرج فقد سمي لمضرب سبعة وستين شاعراً واليمن أربعين ولربيعه ثلاثة عشر وسمى شعراء آخرين لم نصل باحصائهم منهم من يصل بمجديس ، ومنهم من يصل بمجرم .

هذا ولم نذكر شعراء الجن ، ولا هذه الهوائف التي كانت تهتف بالناس شعراً مرة وثراً مرة أخرى ، كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهب أمياؤهم وبقيت أشعارهم ورويت في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والآيات المفردة .

فأنت ترى من هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين في الرأي بآراء هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر ، فبينا كان المحققون من أهل البصرة يمتاحلون ويتشددون في الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم في شيء من اللين والمروءة ويضيفون إليه في كثير من الأحيان . وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعداداً لقبول ما يروى وتزهداً في الرواية . على أن أهل البصرة أنفسهم لم يروا من الاتحال فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة حاد وأبو عمرو الشيباني . ومهما يكن من تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومنه إليه فمن تقف منهم أيضاً موقف التردد ونستكثر ما اطمانوا إليه ، ونرى أن المصنفين الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا . وكلف أمرهم في ذلك كأمر المحققين من أصحاب الحديث ، عنوا بتقد السند وتصحيحه وانصرفوا إلى هذه العناية ولم يكادوا يفتنون بتقد ما كان يحمل إليهم من الأخبار والأشعار إذا ثبت

لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح . ومع ذلك فصحيح السند وحده لا يكفي قد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ، ولكنه يخضع مع ذلك عن نفسه وعما يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والقطنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم مظهر الصادق التقي البورع الأمين ، وهم يحدثونا أن أبا عمرو الشيباني كان يجمع شعر القبائل في الكوفة ، فإذا جمع شعر قبيلة انصرف الى المصحف فكتبه بخطه ، وهم يحدثونا بعد هذا أنه كان شديد الكلف بشرب الخمر ، ثم هم يحدثونا أنه كان كثير الوضع للشعر .



٣

١ - النقد الداخلى

فنحن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة إما لأنهم أنفسهم مخدوعون ، وإما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفى لتصحيح ما يصل إلينا من طريقه . ولا بد لنا من أن تتجاوز هذا النقد الخارجى إلى نقد داخلى إن صح هذا التعبير ، إلى نقد يتناول النص الشعرى نفسه في لفظه ومعناه ونحوه وعروضه وقافيته . هذا النقد لازم لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى لنا من الشعر أصحح هو أم غير صحيح . ولكنه مع الأسف الشديد ليس يسيراً ولا متجاً الآن بالقياس إلى الشعر الجاهلى . فنحن لانستطيع أن نقول في يقين أو ترجيح على أن هذا النص ملائم من الوجهة القوية للمصر الجاهلى أو غير ملائم لأن لغة هذا العصر الجاهلى لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحيحاً ، وكل ماصح لدينا منها صحة قاطعة ولكنها في حاجة إلى التدوين إنما هى لغة القرآن ، ولكن من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن القرآن قد استعمل كل الالفاظ التى كانت شائعة مألوفة بين المضرين لآيام النبي . ومن ناحية أخرى من ذا الذى يستطيع أن يزعم أن هذه اللغة التى نجدوها في شعر الأمويين والعباسيين وفي معاجم اللغة كانت كلها شائعة مألوفة عند المضرين لإبان ظهور الاسلام ، ونحن نعلم علماً لا يقبل الشك أن العرب قد خلطوا خطأ بعد الاسلام ، وأن لغة مضر قد امتصت لغات قبائل غير مضرية أيام بنى أمية كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح وبعد الاختلاط بالفرس وغير الفرس . وما دمنا لم نصل إلى تدوين اللغة المضرية الجاهلية تدويناً تاريخياً صحيحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياساً علمياً لتصحيح ما يضاف إلى

المضرين قبل الاسلام أو رفضه

وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس الى النحو والصرف والمروض ،
فن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب
سيبويه مثلاً يمثلان ما كان معروفاً ، من نحو وصرف عند المضرة قبل
الاسلام ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضرين قد
اضطربوا هذه الأوزان العروضية كلها على نحو مادوتها الخليل ؟ بل من ذا الذى
يستطيع أن يبين لنا الأوزان التى استعملت قبل الاسلام ، والتى استحدثت
بعد الاسلام ؟

وإذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع
أن ينتهى بنا الى يقين أو شبه يقين مطلق أماناً ، لا يستطيع أن ينتهى
بنا الى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك مطمئنون
الى أنه قد صحَّ للمضرين شعر قيل قبل الاسلام وإبان ظهوره . نحن
مطمئنون الى هذا ومطمئنون الى أن هذا الشعر الذى صحَّ قد اختلط بما حمل
على المضرين بعد الاسلام ، فكيف السبيل الى تمييز الصحيح من غيره ؟

•••

ب — غرابة اللفظ

هنالك مذهب خداع يذهب القدماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى .
وخلاصته النظر الى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر فإن كانت متينة رصينة
كثيرة الغريب قيل إن الشعر جاهلى ، وإن كانت سهلة لينة مألوقة قيل إن
الشعر مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا
أهل بادية يعيشون فى صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال فظلت لغتهم
بدوية متأثرة بأقليم الصحراء محتفظة بشيء من النراية والحوشية يميزها من

لغة الحضرة التي تأثرت بالقرف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والجناس الأجنبية أيضاً . فإذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف إلى الجاهليين وفيه سهولة وإسفاف ولين القسوا لذلك الملل كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ، فكثير من هذا الشعر سهل لين مسفٌ وهو مع ذلك يضاف الى هذا الشاعر الجاهلي المضري يضيفه اليه علماء رواة ثقات معروفون بالصدق والأمانة . وإذا فلا بد من تحليل هذا اللين والاسفاف ، وليس في هذا التحليل شيء من المشقة ولا العسر ، فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بمضارة الفرس وكان ينفق في هذه البلاد الحصبة حياة راضية ، لا تخلو من نعومة ولين : فلا جرم رق شعره ولان ، وخالف في هذه الرقة واللين ماهو مأروف في شعر الجاهليين عامة والمضريين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخريين عاشوا في الحيرة ، وعاشوا عند النسانية في أطراف الشام وقضوا في هذين الاقليمين حياة ناعمة هنية ، وظل شعرهم مع ذلك شديداً الأسر قوى المتن رصيناً متيناً ، حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابعة الذياني فقد اتصل بالنعمان . فيما يقول الرواة . اتصالاً شديداً وتحضر واتخذ آنية الذهب والفضة ، وظفر من عطاء النسانية بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فان قلت فقد نبغ النابعة بعد أن تقدمت به السن ، ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه فلم يكن من اليسير أن تغير لفته وأولجته ، بينما نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية فقد ولد في الحيرة ، وتأثر في تربته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابعة لأنه نادم النعمان ويقال إنه وشى بالنابغة الى النعمان ، ويقال أيضاً إنه هوى المتجردة امرأة النعمان وشبب بها ، وهذا الشاعر هو المختل اليشكرى ، وهو بدوى النشأة لم

يتصل بالنحان إلا بعد أن تقدمت به السن ، والرواة يروون له قصيدة ما نظن
أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاعوا أن يقولوا شعراً أقرب منها
إلى السهولة واللين ، وهي القصيدة التي مطلعها :

إن كنتِ طذلتِ فيرى نحو العراق ولا تحورى
والتي يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتا الخدر في اليوم المطير
الكاعب الحناء نر قل في الدمقس وفي الحرير
فدفتها قدافنت مثنى القطاة إلى الغدير
ولثتها فتفتست كتففس الظبي الغرير
ودنت وقالت يامنح ل ما يجسك من حرور
ماشف جسمي غير حبك فاهدني عني وسيرى
وإذا شربت فأتني رب الخورق والسدير
وإذا صحت فأتني رب الشوبة والبحير
ياهند من لثيم ياهند العاني الأسير

فكيف رق شعر المنخل ولان إلى هذا الحد وهو كالناقة بدوى النشأة

حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف الحضارة إلا لماماً ، وهو الأعشى الذي كان
يعيش داخل البلاد العربية ، ويختلف فيما يقول الرواة إلى أصحاب الحيرة
والشام وإقبال اليمن . وأنت تجد في شعر الأعشى من السهولة واللين ما تنكر .
وقد قدمنا لك أن شعر ربيعة كله سهل لين مسف إلا النثر اليسير . وأكثر
الشعراء الربيعين كانوا يعيشون في البادية بادية العراق ، فبال شعرهم قد رق
ولان دون شعر مضر ، وما بالشعر فريق من المضربين لم يحل من رقة ولين ؟
بل ما بالشعر الشاعر المضرى الواحد يصلب ولين في القصيدة الواحدة .

وانظر الى هذه القصيدة التي تضاف الى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه بشاردي :

ذهبت من المجران في كل مذنب ولم يك حقاً كل هذا التجنب
ثم يشتد الشاعر حتى يصل الى الالغاز في وصف الفرس .
والرواة مع ذلك يصحون هذا الشعر لعلمة كما يصحون للناطقة شعراً
كثيراً في صدره صلابة وشده ، وفي آخره سهولة ولين .
أقرباً أنا تقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فصاحه وزفرض منه
ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا أن في الأمر نظراً يدعو الى الوقوف
والتردد والاحتياط فلا ينبغي أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح
لغرابته وصعوبته ، ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولة ولينه .
ذلك لأن الغرابة قد تكون متكلفة ، وقد يتكلفها الراوي أو العالم ويتخذها
وسيلة الى خداع العلماء والمتأدين . والقديما أنفسهم يرون أن اللامية التي
تنسب الى الشنفرى منحولة ، وهم يزعمون أن خلقاً هو الذي نحلها . ومع
ذلك فقيمها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سيدٌ عملسٌ وأرقطُ زُهْلُولٌ وعَرَظاءُ جِيْنَانُ

فإذا ترى في صلابة هذا البيت وشدة ألفاظه وغرابتها ؟

ولخلف قصيدة رواها صاحب الأغاني في أخباره ، تستطيع أن تقرأها
دون أن تفهم منها شيئاً ، فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت
إلى المعاجم في تفسيرها عرفت أنها من أفحش الشعر وأقبحه ، ومع ذلك
طالقصيدة لخلف وأنت تستطيع أن تضيفها الى أشد الاعراب خطأ من المنهجية
واغراقاً في الغريب ، ومع ذلك فقد كان شعراء العراق في عصر خلف وقبل عصر
خلف يصطنعون أيسر اللفظ وأدناه الى التفهم حين يريدون الهجاء والاقذاع فيه .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد فأنت تستطيع أن تقرأ رجز رؤبة
والعجاج وذى الرمة ، وأن تقرأ الأرجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون
أن تفهم منها إلا قليلا حتى تضطر الى الاستماعة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كان
رؤبة والعجاج وذو الرمة يمشون في العصر الأموي ، وتأخر بهم هذا العصر
حتى أدرك بعضهم أيام نبي العباس وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة
والغريب عن رؤبة ، ولن نجد في الشعر الجاهلي قصيدة تقرب في الشدة والصلابة
من رجز هؤلاء الرجاز . وليس من شك عندي في أن هؤلاء الرجاز كانوا
يتكلفون الغريب تكلفاً ، ويخترعون الألفاظ اختراعاً لأسباب كثيرة قد
نعرض لها في غير هذا الكتاب . أقرى أن رجز رؤبة وأبيه وذى الرمة
يجب أن يكون جاهلياً لا لشيء إلا أنه غريب اللفظ ، مسرف في شدة المتن
وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤبة والعجاج وخلف القرآن نفسه بين أيدينا نستطيع
أن نقرأه ونظر فيه ، فسرى أنه على شدة متته وقوة أسره يسير سهل قليل
الغريب بالقياس الى الشعر الجاهلي . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الطويلة
من سورة فنهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً الى المعاجم .
أقرى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الألفاظ ترك مجالاً للشك في
صحته نسبتة الى العصر الذي تلى فيه ؟

وحديث النبي الذي صح عنه ؛ نستطيع أن نقرأ أكثره فنهمه من الوجهة
اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

وإذا فلا ينبغي أن نتخذ غرابة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ، ولا
ينبغي أن نتخذ سهولة اللفظ دليلاً على الاتحال والجدّة ، وإذا فليس غريباً
أن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فنهمه دون مشقة ونرجع مع ذلك صحته ، وأن
تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فلا تفهم منه شيئاً ، ونرفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

وإذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن
ميالون إلى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في الغريب
كما أننا ميالون إلى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذي يسرف صاحبه
في السهولة واللين . وإنما الشعر الذي نستعد للنظر في صحته هو هذا الذي
يناسب لغة القرآن وما صحح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب في غير
تكلف للغريب ولا اسراف في الحوشية ، ويناسب القرآن وما صحح من
الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم في غير اسفاف ولا دنون من السخف .
على أننا لا نقول إنما حين نجد هذا الشعر المتين السهل تقطع بصحته ، وإنما قلنا
نستعد للنظر في صحته . فن الذي يقطع لنا بأن هذا الشعر الذي سهل لفظه
ومعناه في رصانة ومتانة لم يتخله شاعر عربي إسلامي أو راوية ماهر
في الالتحال .

ج — بداوة المعنى

وقد يذهب قوم إلى التماس أسباب الصحة والالتحال في المعنى دون
اللفظ ، يعتمدون في ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من أن الشعراء
الجاهليين عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون في الصحراء عيشة
خيما شظف كثير وخشونة ظاهرة . وإذا كان الشعر في لفظه ومعناه مرآة لحياة
الشاعر خاصة ، ولحياة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الشاعر بوجه عام فيجب
أن تكون المعاني التي يقصد إليها شعراء الجاهليين ملائمة لحياة البادية في صورها
وأغراضها وموضوعاتها ، فإذا وجد في شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف
هذا القانون فيجب أن نلتبس العلة لتفسيره ، فإن وجد في حياته ما يفسر هذه
المخالفة فذاك ، وإلا فالشعر منحول . مثال ذلك : أنك لا تجد شيئاً من الغرابة

إن رأيت في شعر امرئ القيس ما يدل على ترف وحضارة ما ، فقد كان امرؤ القيس ملكاً وابن ملك فمن المعقول أن يكون تصويره وخياله ملائمين لحياة الملوك . ومثال ذلك أيضاً ما قدمنا من شعر المتنخل ، ومن شعر عدى ابن زيد . ففي شعر هذين الشاعرين معان حضرية ، ولكنها تقبل لأنهما اتصالاً بالحضارة في العراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب إلى الحق من المذهب الذي سبقه ، وذلك لأننا نكرر قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية . ونحن نعلم أن أهل اليمن كانوا أصحاب حضارة ونحن نعلم أن للبصريين مدناً لم تخل من حضارة ولم يخل أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة والطائف . وإذا فيجب أن يكون الفرق ظاهر آيين ألفاظ الشعراء الذين نشأوا وعاشوا في المدن ومعانهم وألفاظ الشعراء الذين عاشوا في البادية ومعانهم . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ، ف شعر المكيين والمدنيين موافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور والأغراض والمعاني بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نتمتع على هذا المذهب لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الإسلام ، وإنما ظلت كثرتهم بادية في الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقول في الجاهلية ، واتحدت الشعر . فكيف تستطيع أن تقطع بأن التصور البدوي والخيال البدوي والمعنى البدوي تكفي ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا الشعر إسلامياً بدوياً إذا لم نتمتع في تحقيق ذلك إلا على سلامة معانيه وصورة الحياة البادية .

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضاً مثل ما قلنا في اللفظ . فما الذي يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية إتقاناً تاماً ، ويحسّنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانهم وما يقصدون إليه من الأغراض .

وهذا هو الذى كان بالفعل أيام بنى العباس، فقد كان خلف وحماد أعلم - بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها - من أهل البادية أنفسهم، وكان الرواة من أمثالها لا يترددون فى تحطئة الأعراب كما كانوا يفعلونهم فيخدعونهم عن أنفسهم .

وليس عندنا من شك فى أن هذا الغزل المذب الذى يضاف الى الأعراب قد نحل أكثره فى الكوفة والبصرة وبغداد .

وإذا تزييف المعنى ليس أشد عسراً من تزييف اللفظ، وليس من الفعلة أن تتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلى، كما أنه ليس من الفعلة أن تتخذ غرابة اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس، وليكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه، أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر . فنحن محتاجون اليه على كل حال لاتنا لانستطيع أن نرفض كل ما يضاف الى المضربين فى الجاهلية بحجة أننا لا نستطيع أن نتمتع على اللفظ لامكان تقليده، ولا على المعنى لامكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟



د — مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن الى أننا لم نوفق بعد الى مقياس على نستطيع أن أن نضمن اليه حقاً ولكننا مع ذلك لم نأس من الوصول الى مقياس أو مقياسين إلاّ لقد اليقين قد تفيد الظن، وقد تنهى أحياناً الى الترجيح الذى يقرب الى اليقين .

نحن لا نتمتع على اللفظ وحده، ولا نتمتع على المعنى وحده، ولا نتمتع على

اللفظ والمعنى ليس غير ، وإنما نعتمد على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها نستخلص لأنفسنا مقياساً يقرب إلينا صواب الرأي في هذا الشعر الجاهلي المضرى ، أو بعبارة أصح في طائفة من هذا الشعر المضرى الجاهلي ، وعمد يكون من اليسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنتلمس طريقاً إلى تحقيق هذا الشعر أصبح هو أم غير صحيح .

فحين نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملازمة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يعترض بما قدمنا من أنا تنكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دوت تدويناً علياً صحيحاً فحين لا نغير رأينا في هذا ، ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما ؛ بفضل القرآن والحديث فنستطيع إذاً أن تصورهما تصوراً ما ، ونستطيع إذاً أن نقول إن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي ، وكذلك الأمر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى إليه من الأغراض .

فاذا تحققنا ملازمة اللفظ والمعنى للعصر الذي قيل الشعر فيه بقيت أمامنا مشكلة عسيرة جداً ، وهي مشكلة إمكان التقليد والتزييف ، وهنا تلجأ إلى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملازمتها للعصر الذي قيل فيه الشعر وهو الخصائص الفنية . وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتبس عند شاعر واحد عند زهير مثلاً ويمكن أن تلتبس عند طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ في الاحتياط فلا نكتفي بالخصائص الفنية التي تظهر بها عند شاعر واحد ، لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه وإنما هي حظ الراوية الذي اتحل الشعر وأضافه إلى الشاعر . ولنعزب لذلك مثلاً بوضحه: فالرواة يقولون إن امرأة القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخيل بالصبي

والمعقبان ، فمن ذا الذى يضمن لى أن امرأ القيس أول من قيد الأوابد
وشبه الخيل بالعصى والمعقبان ؟ ولم لا يكون الراوية الذى تكلف شعرا مرمية
القيس هو الذى قيد الأوابد وشبه الخيل بالعصى والمعقبان ، وأضاف ذلك
إلى امرىء القيس فيما أضاف ؟

أنا إذا لا أكتفى بهذه الخصائص الفنية التى توجد عند الشاعر وحده
دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها ، وإنما ألتص خصائص أخرى
يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فإذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من
الشعراء رجحت أن لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة : إلا أن يقوم الدليل
على أن شعر هذه الطائفة كله قد نحله راو بعينه أو رواه راو بعينه . وفى
هذه الحال أعود الى الشك لأنى لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة
خصائص الراوى الذى تكلف واتحل .

فإذا صح لى أن هذه الخصائص إنما هى خصائص شعراء لا خصائص
الراوى ورجحت على ذلك صحة ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء من الشعر
التمست خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أبيت منذ حين
أن أعتمد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزىل
كل لبس أو غموض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى أن
الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان راوية أوس بن حجر ، وأن الخطيمية كان راوية
زهير ، وأن كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . وإذا فبين يدي
شعراء أربعة : أوس وزهير وكعب والخطيمية . وقد رأيت الرواة يحدوثونا
بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه ويتفق الحول أحياناً قبل أن يظهر
القعيدة من شعره ، وأن الخطيمية كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى فى
صنعه . وأن كعباً والخطيمية كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتتقيفه والعناء فيه .

وإذا فإذا كان هذا كله حقاً فانا بازاء مدرسة شعرية معينة أستاذها الأول
أوس بن حجر ، وأستاذها الثاني زهير وأستاذها الثالث الحليّة الذي أخذ
عنه في الاسلام جميل وعن جميل أخذ كثير . فلا عرض قبل كل شيء
عن الخصائص التي تكون شخصية هؤلاء الشعراء ولألتبس ما يمكن أن
يكون بينهم جميعاً من التشابه ، فإذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون
فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح أني قد ظفرت بمدرسة
من مدارس الشعر الجاهلي ، والقواعد الفنية التي كانت تقوم عليها هذه
المدرسة . وإذا لم يثبت لي أن راوية واحداً قد اتحل أو روى شعر هؤلاء
الأربعة كان من المرجح أن شعرهم صحيح ، وليس معنى هذا أني بعد هذا
التحقيق والتدقيق أستريح الى صحة هذا الشعر في غير بحث ولا شك بل
معناه أني أقدر من صحته وأرجح أني ألتبس بذلك نغله وتحليله واستخلاص
صحيحه بما أضاف اليه الرواة وغير الرواة للأسباب التي قدمتها في الكتاب
الثالث .

فأنت ترى أني بهذا المقياس الذي أولفه من اللفظ والمعنى والخصائص
الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل الى شيء من الحق والصواب في أمر
هذا الشعر الجاهلي .

والنتيجة لهذا هي أنه لا ينبغي أن نبحت عن الشعر الجاهلي الآن من
حيث شخصية الشعراء الذين يضاف اليهم ، بل من حيث المدارس التي أنشأت
هؤلاء الشعراء وتضحك من هذا اللفظ ، ولكنني أؤكد لك أنه لا يضحك
قد كانت للشعر الجاهلي في مصر مدارس . فاما أنا فقد ظفرت بواحدة منها
واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية وهي هذه
المدرسة التي ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضي في هذا البحث على
هذا الأسلوب فتلمس المدرسة الشعرية في المدينة ، هذه التي كانت

تألف من قيس بن الأسلت وقيس بن الحطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن ابن حسان وشعراء الأنصار في المدينة بعد الإسلام . وتلتبس المدرسة الشعرية في مكة ، هذه المدرسة التي كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن في الجاهلية ، ولكنهم ظهرت عند ما اشتد جهاد قريش للتي وقوت شخصيتهم حتى كونوا في مكة سبّة شعرية قرشية خاصة مثلها بعد الإسلام شعراء كعب بن أبي ربيعة والعرجي . وتستطيع أن تلتبس مدارس أخرى في البادية كمدرسة الشماخ بن ضرار التي كانت فيها يظهر تنافس مدرسة زهير . وامض على هذا النحو ؛ خذ الشعراء المجاهلين المضربين جماعات ولا تأخذهم أفراداً حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتبس خصائص الأفراد ويميزاتهم .

ومهما يكن من شيء فأنا مطمئن الى أن هذا القياس الذي ألقته تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدي الى نتائج لا بأس بها . ولابد أن فأعرض عليك هذه المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين أمام هذا النحو من الاستقصاء .



أوس بن حجر - زهير - الحطيئة - كعب بن زهير - النابغة

١ - أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجتمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد وأن يُتدبّرهم بأوس . ولكنك قد عرفت أنّنا نرى أنهم يتبنون جميعاً إلى أصل واحد ، وأن أوساً هو أستاذهم . ونحن لم نستببط هذا من عند أنفسنا وإنما يحدثنا بعضه القدماء نصاً ويلحون إلى بعضه الآخر تليحاً . فهم متفقون على أن أوساً قد كان أستاذ زهير أو بعبارة أدق على أن زهيراً كان راوية أوس . وهم قد لا يكتفون بهذه الصلة الفنية بين الشاعرين فيزعمون زهيراً كان ربيباً لأوس . وعلباء البصرة والكوفة وبنداد يروون عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول إن أوساً كان شاعر مضر حتى ظهر النابغة وزهير فأخلاه وظل بعد ذلك شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع . وكان هذه السنة قد ظلت في بني تميم فقد روى بعض علماء البصرة أنه شهد أشياء من تميم لا يعلمون بأوس أحداً . وتحدث الأصمعي بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر تميم . وكان أبو عبيدة يعدّ أوساً في الطبقة الثالثة ، والظاهر أن ابن سلام يعدّه في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدلّ على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبنداد كانوا يعرفون لأوس قدره وتقوه ، ولا يقدمون عليه من

مضر إلا تليذيه النابتة وزهير، لأن أمر هذين التليذين قد عظم واشتهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلفون في نسبة لا يتفقون إلا على أنه مضرى تميمي ؛ وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بغير قصيدة ؛ وهم يزعمون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانكسرت ساقه فبات مكانه ، فلما كان الصبح أقبل بنات الحلي يحنين الكأمة ، فلما رأينه فزعن ففدا صغراهن وسألها عن اسمها قالت حليلة بنت فضالة ، فأعطاهما حجراً وقال ادعني إلى أيك فقولي له ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها : يا بنية لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم اتقل بأمله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الاغراب ، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس . فلنطمئن إذا إلى أن حياة أوس مجهولة ، ولنطمئن إلى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ، فقد نجد في شعره أسماء قوم مدحهم وآخرين هجاهم وقد نستطيع أن تبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكننا أحوج إلى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل . فلندع حياة أوس الآن ولنعرض لشعره . ونحن مضطرون إلى أن نعرض لهذا الشعر في إيجاز شديد ، فكل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلاً ، ونخشى إن عرضنا لهذا الدرس أن تثقل ونمل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البادية تمثيلاً قوياً صادقاً ، فعانيه كلها بدوية ، وألفاظه متينة رصينة ، وربما كثر فيها الغريب أحياناً ، وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا نحس معانيها إلا من وراء ستار

إما لغزابة اللفظ وصعوبته ، وإما لبعده هذه المعاني عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شك في أن ما يضاف الى النابتة وزهير من الشعر في جملة أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً وأقرب إلى الفهم مما بقى من شعر أوس في جملة أيضاً ، وسنعرض عليك بمآذج ثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذه إنما هو تأخر النابتة وزهير عن أوس في العصر بعض الشيء . فالظاهر أن لغة الشعر المضرى كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً وتحضر بعض التحضر وتحلل من الغريب والقبود البدوية الى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابتة وزهير كانا من الذين أعانوا هذا التطور وأسرعوا به الى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد . ثم إن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التليذين وأستاذهما ، وهو أن الالتحال كثر في شعر النابتة وزهير كثرة لا تشبه الالتحال في شعر أوس نفسه لم يخل من الالتحال والتكلف كما سترى .

والذي يعني أن نقف عنده من شعر أوس لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه إنما هو قبل كل شيء مذهبه الشعرى في الوصف . فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه ورفقه في عصر قصير من ناحية أخرى ، وعلى أن نغير رأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بنى العباس من ناحية ثالثة . ذلك أن أوساً شاعر حتى مآدى إن صح هذا التعبير كأنه يشعر بحسه ، كأنه يشعر بعينه وأذنيه ويديه ، أو قل كأن ملكة الخيال لم تودعه منه حيث أودعت من الآخرين من وراء الحواس ، وإنما أودعت الحواس نفسها أو قل - إن لم يكن بد من التدقيق العلى - إن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسه المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحس حتى كأنها لم

تمكن بعمل شيئاً وحدها ، لم تكن تخضع الصور التي يتقبلها الحس إليها إلى شيء من التجويد والتصفية والتنقيح ثم التأليف ، إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة إلى هذا التأليف . ومن هنا كان الوصف في شعر أوس كما قدمنا حسيّاً مادياً ، وكان أشبه بالتصوير منه بأى شيء آخر ، كان حكاية صادقة أو كالمصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغي أن يخذلك هذا كله فظن أن حواس صاحبنا كانت أدوات حكاية تحس الطبيعة فتقبلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسى أو شأن (الفنوغراف) وإنما كان أوس قوى الحس شديد اتصال الخيال بالحواس شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ولكنه (وهنا ميزة أخرى له ولتلاميذه) كان يؤلف هذه الصورة تأليفاً ويعمل في هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو إذاً يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحس ، والثانية أنه كان فناناً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم ، وينشئه صاحبه إنشاءً ويفكر فيه تفكيراً وعضى في إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر إذاً يفيض من أوس كما يفيض الماء من ينبوع النزر ، وكما تعلمون أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية ، وإنما كان أوس يعمل شعره حملاً وينشئه إنشاءً .

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بهما شاعرنا مختلفتان فيما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يدها الشاعر ، ولم تكلفها أول الأمر ، وإنما جبل عليها ونشأت معه ، وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسه ، هذا الاتصال الذى حمّله على أن يستوحى الجمال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع ذلك إلى أعماق نفسه ودخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم ينشئها أوس ، ولكنه نماها وتمهدها وأكثر الاعتماد

عليها، وسترى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تليذه زهير .
وأما الميزة الأخرى فارادية تعمدنا الشاعر وقصد إليها واتخذها قاعدة
أساسية لفنه الشعري وهي ، مقاومة الطبع وعدم الاندفاع في قوله الشعر مع
السجية التي ترسل إرسالا تفيض بالشعر كما يفيض ينبوع بالماء . هذه
المقاومة التي حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هي التي ستجدها
ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة ، وهي التي ستري أن الرواة أحسوها عند
هؤلاء الشعراء فوصفوه بما وصفوه به من الأناة والروية في قول الشعر .
ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناها عند أوس استفاد الفن البياني الخالص
عند هؤلاء الشعراء جميعاً فكثرت عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان
فيها . وإذا صح لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدأوا فاعتمدوا على التشبيه
والاستعارة والمجاز في شعرهم وأكثروا منها ، واقتنوا في التصرف فيها إنما
هم هؤلاء الشعراء الجاهليون وبخاصة أوس وزهير عرفنا أن صناعة الفن
البياني الخالص وتعنده والالحاح فيه ليست كما كنا نظن مظهراً من مظاهر
الحياة الأدبية الجديدة أيام بني العباس . وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها
أو منميتها كما كنا نظن .

وليست هذه المدرسة البيانية في الشعر هذه المدرسة التي تعنى بالفن للفن
عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة ، وإنما هي أقدم من ذلك وأبعد في
تاريخ شعر العربي أثراً ، نشأت في العصر الجاهلي انشأها أوس ونماها زهير
والحطيئة ، وكان لها ممثلون في العصر الأموي منهم جميل وكثير واتصلت
سنتها إلى أيام بني العباس فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبي .
من هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية

من تأثير لا في إثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أو بعضه فحسب بل
في إثبات شيء آخر أبعد منه أثراً في تاريخ الآداب وهو نشأة هذه المدرسة

البينة التي اتخذت الشعر فناً، وعنت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكننا إلى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم نقم عليها دليلاً، ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس، حتى إذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلامذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لاثبات هاتين الميزتين هي هذه القصيدة الحاتية التي كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً، ويرون أنها أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجمال .

وقد كان القدماء يختلفون في قائل هذه القصيدة، فأما أهل الكوفة فكانوا يروونها لعبيد بن الأبرص، وأنت تراها في مختارات ابن السجري مضافة إلى عبيد؛ وكان البصريون والبغداديون يضيفونها إلى أوس، تعرف ذلك في كتاب الكامل للبرد، وفي كتاب الأغاني، وفي كتاب طبقات الشعراء لابن قتيبة، والظاهر أن هذه القصيدة تأتلف من قصيدتين إحداهما لأوس — من غير شك — لأن التشابه شديد جداً بينها وبين قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها شعر أوس، والآخرى لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبيد، فاختلط الأمر عليهم وجمعوا قصيدة أوس وشيئاً من هذه القصيدة الثانية .

والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرّع الشاعر فيها ثلاث مرات : صرّع في المطلع قال :

ودع لميس وداع الصارم اللاحي إذ فكت في فساد بعد إصلاح
وصرّع بعد ذلك بقليل قال :

ميت تلوم وليست ساعة اللاحي هل انتظرت بهذا اليوم اصباحي
ثم صرّع بعد هذا بقليل قال :

إني أرقمت ولم تارق معي صاحي مستكف بعيد النوم لوائح

والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس ،
يضيفونه إلى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله :
وقد لموت بمثل الرثم آنسة تصبي الحليم عروب غير مكلاح
على تفسير العروب ، وأضاف البيت لأوس .
فأما الكوفيون فكانهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ،
ويبدأونها بالقسم الثاني وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم لإصباحي
وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في مختارات ابن السجري ، وأكبر ظننا أن
هذا القسم الثاني نفسه ليس من شعر أوس : ففيه شيء من التفكير والحنن
لا نعرفه عند أوس ، وانظر إلى هذه الآيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اللوم لإصباحي
قاتلها الله تلحاني وقد علمت أن لنفسي إفسادى وإصلاحى
كان الشباب يليننا ويعجننا فإ وهبنا ولا بنتا بأرباح
أن أشرب الخمر أو أرزأ لها ثمنأ فلا محالة يوماً أنتى صاحى
ولا محالة من قبر بمحنة أوفى مليح كظهر الترس وضاح
ومهما يكن من شيء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعيننا ، وهو
الذى نعرضه عليك وندعوك إلى أن تقرأه فى تأمل وإنعام نظر . فسترى - قبل
كل شيء - فى هذا القسم هذه المادبة التى ذكرناها لك ، وسنرى كثرة التشبيه ،
وكثرة التشبيه بأشياء مادية كلها تحس بالسمع أو بالبصر ، وكلها بدوية . قال أوس :
إنى أرقى ولم تأرق معى صاحى لمستكف بعيد النوم لواح
يامن لبرق أيت الليل أرقبه فى عارض كضئ الصبح لمناح
فانظر إلى هذا التشبيه الأول ، تشبيه البرق بالصبح المضيء ، وإلى استعمال
لفظ لمناح الذى يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً كأنه استعمال هذا اللفظ

ليصلح من هذا التشبيه ، وليحاط فيه بعض الاحتياط . فليس ضوء الصبح
لحاً ، وليس ضوء البرق مستمراً ؛ إنما يريد أوس أن يصور لك قوة ضوء البرق
حين يومض حتى لكأنه الصبح ، ولكنه يريد في الوقت نفسه أن يقول إن
هذا الضوء لماح لا يقيم . ثم يقول أوس :

دان مسف فَوَيْقِ الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح
فانظر إلى هذا الهيدب الذي أضافه إلى السحاب ، وقارب بينه وبين
الأرض ، ثم انظر إلى قوله : يكاد يدفعه من قام بالراح ، فسترى قوة حظ
الشاعر من المادية التي تمثل السحاب قريباً من الأرض ، حتى تستطيع أن تمسه
بيديك وتدفعه إذا قت ، ثم يقول أوس :

كأنما بين أعلاه وأسفله رَيْطٌ منشرة أو ضوء مصباح
وهما تشبهان ماديان محسوسان بالبصر أيضاً . ثم يقول :
ينق الحصى عن جديدا الأرض مبركا كأنه فاحصٌ أو لاعبٌ داحي
وفي الشطر الأول مادية ملبوسة ، وفي الشطر الثاني تشبهان ماديان
مبصران أيضاً ثم يقول :

كان رَيْقَه لا علا شطباً أقرب أبلق ينق الخيل رماح
كان فيه عشراً جلة شرفاً شعناً لحاميم قد همت بارشاح
بُحاً حناجرها هدلاً مشافرها تُسم أولادها في قرقر ضاحي
هبت جنوب بأولاه ومال به أعجاز مزن يسح الماء دلاح
فأصبح الروض والقيعان مرعة من ين مرتفق منها ومنطاح
فانظر إلى هذه الآيات كلها ، وما فيها من تشبه بالخيل مرة وبالأبل مرة
أخرى ، وإلى هذه الصور الشعرية التي تحس حيناً بالبصر وحيناً بالسمع ، والتي
قد أقتنها الشاعر وحقها تحقيقاً ؛ يظهر أنه فن أهل البادية فكانوا يتمثلون به في
تصوير السحاب ووصف العارض على ما تجده في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

وانظر بعد هذا إلى شاعرين آخرين من غير هذه المدرسة ، يضاف إليهما وصف للمطر والسحاب : أحدهما امرؤ القيس في معلقته المشهورة ، والثاني الأعشى في لاميته التي مطلعها :

ودع هريرة إنَّ الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أبها الرجل
فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح تَرَى بِرَقاً أريك وميضه كَلَمَعَ اليَدَيْنِ في حَيٍّ مَكْنَل
يضيءُ سناهُ أو مصابيح رهابٍ أمانَ السَّليطِ بالأدبالِ المُفْتَل
قَدَدْتُ لَهُ وَصْحَتِي بين ضارِجٍ وبين العُدْبِ بَعْدَ ما مَتَأَمَلِ
على قَلْبِي بِالشِّيمِ أَمِنْ حَوْبِهِ وأيسرُهُ على السَّتارِ فيدْبَلِ
فأضحي يسحُ الماءَ حولَ كنيفِهِ يَسْكُبُ على الأذقانِ دَوَّحَ الكَنَبَلِ
وأظنك لا تتردد في أن ترى متى أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذي يخلو من التشبيه الراجع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذي قدمناه لك .
وأما الأعشى فيقول :

بل هل تَرَى عارِضاً قَدَبَتْ أَرْمُقُهُ كأنما البرقُ في حافاته شُعْلُ
له رِذَافٌ وَجَوْزٌ مُفْأَمٌ حَمْلُ منطلقٌ بسجالِ الماءِ مُتَّصِلُ
لم يلبسِ اللّهُ عَنْهُ حينَ أَرَقَبُهُ ولا اللَّذَاذَةُ في كأسٍ ولا شُعْلُ
فقلت للشَّربِ في دُرَّتِنا وقد كَمَلُوا شيموا، وكيف يَشِيمُ الشَّارِبُ الثَّمْلُ
قالوا نَمارِ فبطنُ الخالِ جادها فالسجْدَةُ فالأبلاءُ فالرَّجُلُ
فالسفحُ يجرى فخنزيرُ فَبُرْقَتِهِ حتى تدافعُ منه الربوُ فالجَلُ
حتى تحملُ عنه الماءَ تكفلةً رَوْضَ القِطافِ كَثيبِ الغينةِ السَّهْلُ
يسقي ديارَها قد أصبحت غَرَحاً زوراً تَجَانَفُ عنها القودُ والرَّسْلُ

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة ، وأقل منه خطأً من التشبيه ، بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلواً تاماً لولا هذا البيت :

له رداف وجوز مقام عمل منطق بسعال الماء متصل
ومها يكن من شيء فنحن بعيون كل البعد عن هذا المذهب الضمري،
الذي يمتد على الحسن المادى والتصوير الدقيق الذى رأيناه فى حائىة أوس .
ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس ، وننتقل إلى قصيدة
أخرى لامية مشهورة ، وصف فيها أوس سلاحه فأجاد ، وسلك فى وصف
السلاح نفس الطريق التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والليل ، وهى
طريق التشبيه والتصوير المادى الدقيق :

وإني امرؤٌ أعددت للحرب بعدما	رأيت لها ناياباً من الشرِّ أعصلا
أصمُّ رُدِّيلاً كأنَّ كعوبه	نوى القسب عراً أصامراً جامضاً
عليه كصباح العزير يشبه	لفصح وبحشوه الذبال المفتلا
وأملس صولياً كنهى قرارة	أحسُّ بقاع نفع ربح فأجفلا
كان قرون الشمس عند ارتفاعها	وقد صادفت ظلها من النجم أعزلا
تردد فيه ضوءها وشعاعها	فأحسن وأزین لأمري وإن تسربلا
وأبيض متدياً كأن غراره	تلاقى برق فى حسي تهلا
إذا سئل من غمد تأكل أثره	على مثل مصحاة اللجين تأكلا
كان مذبذب التمل يتبع الرنى	ومدرج ذرَّ خاف برداً فأسهلا
على صفحته من متون جلالة	كفى بالذى أبل وأئمت مُتَّصلاً
ومبضوعة من رأس فرع شظية	بطود تراه بالسحاب مجللا
على ظهر صفوان كأن متونه	عَلِيلٌ بدهن يُرلى التنزلا
يلطف بها راح يحشم نفسه	ليكلأ فيها طرفه متأملا
فلاق امرأ من مبدعان وأسمحت	قرونته بالياس منها معجلا
فقال له هل تذكرن مخبراً	يدلُّ على غم ويفصر ممعلا
على خير ما أبصرتها من بضاعة	للمتمسك يعبأ بها أو تبكلا

فوق جيل شامخ لن تاله فأيصر ألهاباً من الطود دونه
 يرى بين رأسى كل نيقين مهلاً فأشرط فيها نفسه وهو معصم
 وألقى بأسباب له وتوكلاً وقد أكلت أظفاره الصخر كلما
 نعيماً عليه طول مرقى توصلاً فما زال حتى نالها وهو مشفق
 على موطن لو زل عنه تفصلاً فأقبل لا يرجو الذى صعدت به
 ولا نفسه إلا رجاء مؤملاً فلما قضى مما يريد قضاه
 وحل بها حرصاً عليه فأطولا رقيق بأخذ بالمداوس صيقلاً
 شبيه سقى البهمى إذا ما تقتلاً أمر عليها ذات حد غرابها
 يظلمها ماء اللحاء لتذبل على فخذيه من براية عودها
 ولا قصر أزرى بها فتعطلا فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل
 ولا يحسبهما من موضع الكف لادون ملتها فجردها صفراء لا الطول عابها
 إذا أنبضوا عنها ثلماً وأزملاً كتوم طلاع الكف لادون ملتها
 إلى متهى من عجبها ثم أقبلت إذا ما تماطوها سمعت لصوتها
 تتطع فيها صانع وتنبلاً وإن شد فيها النزاع ادبر سهمها
 كجمر الغضا فى يوم ريع تزيلاً وحشو جفير من فروع غرائب
 فلم يبق إلا أن تسن وتصفلاً تخيرن انضاء وركبن أنصلاً
 سخاماً لواماً ليّن المس أطحلاً فلما قضى فى الصنع منهن فهته
 وإن كان يوماً ذا أهاضيب مختلاً كسهن من ريش يمان ظواهرها
 وأطلاؤها صادف عرنان مبقلاً يحرن إذا أنفرن فى ساقط الندى
 وأردف بأس من حروب وأعجلاً خوار المطايل الملبعة الشوى
 فأظفر إليه كيف عمد إلى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن
 يصف سيفه ورمحه ودرعه، وحين أراد أن يصف القوس والعود الذى

اتخذت منه ووترها والصوت الذى ينبعث عن القوس حين يزعم عنها حركة السهم ، ثم فصال هذه السهام وريشها . سلك فى هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى لا يتخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما ، ولكنه من الجبال الفنى بحيث يستحق أن يتكلف الانسان هذه المشقة ليفهمه ويتذوقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه وعلى فنون البيان المختلفة فى شعر أوس كله إلا أن يكون متحلاً أو مضافاً اليه كهنه الآيات التى ستعرضها عليك — بعد حين — نموذجاً لما أدخل على أوس من الشعر الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعر أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة جداً عند هذه القصيدة الأخرى ، التى حفظت لأوس ، والتى كان القدماء يعجبون بها إعجاباً شديداً ، ليس أقل من إعجابهم بالحائفة التى مر ذكرها آنفاً . وهذه القصيدة هى المراثية التى رثا بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيها النفس أجملى جزءاً إن الذى تحذرين قد وقما

وكان القدماء يعجبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : إن أحداً لم يبتدئ به رثاء بمثل هذا البيت . والواقع أن البيت جميل حسن الموقع من النفس شديد التأثير فيها ؛ ولا سيما هذا النحو من الإذعان للقضاء ، هذا الإذعان الذى يدعوك إلى أن تقبل الشيء كما هو مادام قد وقع فلا تستطيع له مردأ . وإنما الذى يعنيننا من هذه القصيدة هو الذى عثانا فيما سبق من شعر أوس ، وهو هذه الطريقة المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يمرض فيها الشاعر عادة عن الأشياء الخارجية ويرجع إلى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كين . وقد رجع أوس إلى نفسه فى هذا المطلع الذى رويناه ، ولكنه لم يلبث أن انصرف إلى صاحبه فمد ما كان له من خلال ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ، ويتخذ هذا الرثاء وسيلة إلى طائفة من التشبيهات والتعيرات المادية ، لا يتخلو من جمال وروعة قال :

إن الذي جمع السباحة والتجدة والحزم والقوى جُمعاً
الآلعي الذي يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمع
الخلف المتلف المرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعاً
والحافظ الناس في تحوط إذا لم يرسلوا خلف عائد ربما
وازدحم حلقنا البطان بأه وام وطارت نفوسهم جزعا
وهبت الشمال الليل وإذا بات كميع افتاة ملتفعا
وشبه الهيب العيام من ال أقوام سقياً مجلا فرعا
وكانت الكاعب المنعمة ال حسنة في زاد أهلها سبعا
أودى وهل تنفع الإشاعة من شيء لمن قد يحاول النزعا
ليكك الشرب والمدامة والفتة يان طراً وطامع طمعا
وذات هدم عار نواشرها تصمت بالماء توباً جدعا
والحي إذ حاذروا الصباح وإذا خافوا مغيراً وسائراً تلعاً

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل الجذب
والقحط والبرد وآثارها في القليلة . فهو يعرض علينا مرة رجلاً شديد
الإشفاق من البرد حتى أنه ليؤثر نفسه بردائه يلتفع به وحده دون امرأته ،
ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل إلى الطعام
ولكن القحط والجذب قد أرهقاها حتى أسرفت في زاد أهلها فكأنها السبع
لا يكفيه من هذا الزاد الشيء القليل . ومرة ثالثة امرأة فقيرة معوزة قد اتخذت
ثوباً بالياً لا يستطیع أن يستر جسمها كله ؛ فأطرافها بادية ونواشرها عارية
وطفلها الصغير بين يديها يصيح ويتضور وهي تصمت وتلهيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله ، ولولا أني أريد أن أجتنب الإطالة
والإملال لضربت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة في إثبات
ما أريد .

وسترى عند ما نعرض لزهير وتلاميذه والناطقة أيضاً أنهم جميعاً قد ذهبوا مذهب أستاذهم في الاعتماد على هذا النحر من التشبيه والتصوير المادى الدقيق على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقفاء أثره ، بل استماروا منه طائفة من المعانى والألفاظ استمارة ظاهرة لا تحتمل شكاً ، حتى لكان هذه المعانى والألفاظ كانت قد أصبحت خطأ شائعاً للدرسة كلها .

ولست أريد أن أطيل في ضرب الأمثال لهذا ، ولكنى أحيلك على القصيدة الجميلة التى قالها أوس التى مطلعها .

تسكرت منا بعد معرفة لَمِي وبعد التصابي والشباب المكرّم
فسرى زهيراً قد استغلها في ميته المعروفة بالمعلقة .

وكل ما في زهير والناطقة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس في وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد إليه الناطقة في داليتة حين ذكر ناقته فزعم أنها كالثور الوحشى ثم أخذ يقصّ علينا قصص هذا الثور حين أحسّ الصائد وكلايه قفر ، ثم عطف فصارح الكلاب حتى صرعاها ، فنقول هذا التشبيه الذى تجده عند الناطقة ، وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير ، إنما اعتمد فيه الشاعران على شعر أوس واستمارا في كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشيء من هذا ، فكانوا يقولون إن زهيراً كان يتوكأ في شعره على شعر أوس ، وذكر ابن قتيبة أحياناً لأوس استغلها زهير والناطقة ، استغلا لفظها ومعناها أحياناً ، واستغلا معناها دون لفظها أحياناً أخرى منها هذا البيت :

لعمرك أنا والاحاليف هؤلاء لى حبة أظفارها لم تقلم
أخذه زهير فقال :

لدى أسدٍ شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

وأخذه النابتة فقال :

وبنو قعين لا محالة إنهم آتوك غير مقلبي الاظفار
ومثل هذا في شعر زهير والنابتة وكعب كثير .
فلتدع أوساً الآن ولننتقل إلى زهير ، ولكن بعد أن تنقل لك هذه
الآيات على أنها نموذج للنحول الذي أضيف إلى أوس :

رحلت إلى قومي لأدعو جلهم إلى أمر حزم أحكمته الجوامع
ليوفوا بما كانوا عليه تماقدوا بخيف منى والله راى وسامع
وتوصل أرحام ويخرج مغرم ويرجع بالود القديم الرواجع
فأبلغ بها أقاء عثمان كلها وأوساً قبلها الذى أنا صانع
سأدعوم جهراً إلى البر والتقى وأمر الملى ما شايئنى الأصابع
فكونوا جميعاً ما استطعتم فانه سيلبسكم ثوب من الله واسع
وقوموا فأسموا قومكم فاجمعوهم وكونوا يداً تلقى الصلى وتدافع
فإن أتم لم تفعلوا ما أمرتكم فأوفوا بها إن المهود ودائع
وشتان من يدعو فيوفى بمهده ومن هو للمهد المؤكد خالع
إليك أبا نصر أجازت نصيحتى تبليها عنى الملقى الخواضع
فأوف بما عاهدت بالخيف من منى أبا النضر إذ سدت عليك المطالع
فحين بنو الأشياخ قد تعلبونه نذب عن أجابنا وتدافع
ونحبس بالثر الخوف محله ليكشف كرب أو ليعلم جائع
وما أرى أنك فى حاجة إلى أن ننبهك إلى الفرق بين هذا الشعر الضعيف
المهلل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك إلى أنك لا تجد فى هذه
الآيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .

ب - زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس وإنما هي أخبار وأحاديث كثرتها أقرب إلى الأساطير منها إلى حقائق التاريخ ، ولعلنا نلم بمخلاصة ما يقول الرواة عن زهير ، حين نقول إنه كان يقيم في غطفان ، وينسب بعضهم إلى مزية ويأبى المحققون إلا أن يكون غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيما يقولون شاعراً ، وكان خاله بشامة بن الغدير الغطفاني شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة وكان ابنه كعب وبجير شاعرين ، وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة هذا ابن يقال له الصوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس ، وأن الحطيئة أخذ عن زهير ، وأن جميلاً أخذ عن الحطيئة . وأن كثيراً أخذ عن جميل ، فسللة الشعر متصلة بهير من قبل النسب كما هي متصلة به من قبل التعليم والرواية . وكان زهير والثابتة كما قدمنا أنيرين عند أهل البادية والحجاز كأنهما كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بهير من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدمين عند أهل الحجاز ، كان الحطيئة فعلاً في آخر العصر الجاهلي ، وأول الإسلام وكان جميل وكثير يمثلان أصدق تمثيل ذوق البادية في الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث ، لاشك في أنها متحلة متكلفة . فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الإسلام قبل بعثة النبي ، وأوصى ابنه كعباً وبجيراً أن يسلبا ، وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينية إسلامية ! وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف إلى زهير أو غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبي رآه فاستعاذ بالله من شيطانه فانقطع زهير عن الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير في حياته العامة والخاصة . وقد كدت أنسى ما يروى عن انقطاعه لهرم بن سنان ولم كثاره من مدحه وما كان من حلف هرم ألا يمدحه زهير ولا يحميه إلا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه هرماً حين كان يلقاه في ملاً فيحيهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف لأنهما احتملا الديات ، وأصلحا بين ذبيان في حرب كانت بينهما . فأما رأى الرواة في زهير فمختلف مضطرب ، كراهم في هؤلاء الشعراء المتقدمين . ولعل من الاطلاعة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا إليه غير مرة . وقد زعموا أن عمر بن الخطاب كان يقدم زهيراً ، ولكنهم زعموا أنه كان يقدم الثابتة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند إلى علل فنية ، فكان يقول إن زهيراً لا يعاقل بين الكلام ولا يتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه . وهو حين قدم الثابتة ذكر شعراً فيه روح ديني ما . وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعاً في وقتين مختلفين وليس في ذلك شيء من الغرابة . فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً في قول الشعر يفكر ويروي ويتنقح قبل أن يظهر قصيدته للناس ، ولذلك أضيفت إليه قصة الحوليات . وسترى أن الخطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه ، وسترى أيضاً في غير هذا الموضع أن شاعراً أموياً عباسياً هو مروان بن أبي حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التي يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أن أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة في هذا الفن . وقد كنت أحب لولا خشية الاطلاعة — أن أدرس زهيراً درساً مفصلاً لأعرض عليك خصاله المشتركة ، وخصائصه المقصورة عليه ، ولكني أكتفي من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه أوس . ولن نجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين تقرأ شعر زهير

مضطر إلى أن تلاحظ أنه كأستاذ شديد اتصال الخيال بالحق ، شديد الاعتماد على الحواس في إخراج صورهِ الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعري طريقاً إلى وصف المعاني وعرضها عليك ، وهو كأستاذه متأن حريص على الأمانة ، يتخذ الشعر فناً وصناعة ، ولا يتدفع فيه مع سجيته ، وأثر زهير في هذا التحول الفنى أظهر من أثر أوس لأن لغته أيسر من لغة أوس ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس ، ومن هنا كثرة الاستشهاد بشعر زهير في البيان فاستشهدوا بقوله :

صحبا القلب عن سالى وأقصر باطله وعزى أفراس الصبا ورواحله
واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تهلم
وذكر ابن تقيّة له بيتا اشتمل على تشبيهات ثلاثة ؛ أجملت ثم فصلت بعد ذلك وهو قوله :

تنازعت المهابا شبا ودرّ الـ بحور وشاكت فيها الطبا
أجمل التشبيه في هذا البيت ثم فصله في قوله :

فأما ما فوق القعد منها فن أدماء مرتعها الخلاء
وأما المقلتان فن مهاة وللدر الملاحاة والصفاء

ولست أطلع بصحة هذا الشعر ، قد يخيل إلى أن هذه القصيدة أو أكثرها منحولة لضعف يظهر فيها ولاصطلاحات قهية أحسب القدماء أنفسهم قاربوا بين هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في القضاء . ولكن هذه الآيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت حين تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها :

أمن أم أوفى دمت لم تكلم بحومة الدراج فالتملم
تقتنع بصحة رأينا في زهير ، فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة وأدقها

وأمن معي في هذه القصيدة بيتاً بيتاً . فهو يقول في البيت الثاني :

ودار لها بالرقتين ككأنها مراجع وشم في نواشر معصم
وهو التشبيه الذي تجده فيما يضاف إلى طرفه :

لخولة أطلال بيرة شهد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد
ثم انظر إلى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلفة وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم
وهي صورة بديعة سترها في شعر النابغة وتستطيع أن تجد أصلها عند
أوس ثم يقول :

وقفت البها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بعد توهم
أثافي سفعاً في معرّس مرّجل وتؤيا كهضم الحوض لم يتهدم
وسترى نفس هذا الأسلوب عند النابغة وهو التصوير المأدّى أيضاً . ثم
انظر إليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتي كن
فيها والطريق التي سلكها والماء الذي اتّهين إليه ، فلم يستطع أن يعرض
هذا الموضوع إلا في طائفة من الصور المادية تتفاوت في الحسن ولكن لها
جميعاً منه حظاً فقال :

تبصر خليلي هل ترى من طعائن تحملن بالعلياء من فوق جرثم
جعلن القنان عن يمين وحرته وكم بالقنان من محلّ ومحرم
علون بأنماط عناق وكلة وراة حواشها مشاكبة الدم
ظهن من السوبان ثم جزعته على كل قينى قشيب ومفأ
ووركن في السوبان يملون منه عليهن دل الناعم المتعم
بكرن بكوراً واستحرن بسفرة فمن لوادى الرس كاليد للقم
وفهن ملهى للصدى ومنظر أنيق لعين الناظر المتوسم
كان فئات العين في كل مرل نزلن به حب القنا لم يحط

فلما وردن الماء زرقاً جمامه وضمن عصي الحاضر التخيم
 فهي لها صور حسان مادية يلى بعضها بعضاً تمر بك في أناة وهدهو قملأ
 منها عينك وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك، بل تحس ما أراد الشاعر
 أن يثير في نفسك بهذا العرض، وهو هذا الألم الذي تجده عند ما يرتحل عنك
 من تحب، والذي يشتد في نفسك ويسيطر عليها حتى تتبع المرتحل في سفره،
 وفي المنازل المختلفة التي ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت بمقيم.
 ويقتل زهر من هذا الوصف إلى مدح صاحبه المرتين فإذا هو في
 المدح كما كان في الوصف مؤثر التصوير المادى على غيره من أساليب الكلام.
 فانظر إلى قوله :

سعى ساعياً غيظ بن مرة بعد ما تبرزل ما بين العشرة بالدم
 فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قريش وجرم
 يميناً لنعم السيدات ووجدتما على كل حال من سحيل وميرم
 تداركنما عبساً وذيان بعد ما تقانوا ودقوا بينهم عطر منشم
 وامنض في قراءة القصيدة فلن يكاد يت من أياتها يخلو من صورة
 مادية ما ، حتى تصل إلى هذه الآيات التي ازدحت فيها الصور والتشبيهات
 ازدحاماً ، حتى دأد يركب بعضها بعضاً ويخفى بعضها جمال بعض . وهي قوله :
 وما الحرب إلا ما علمتم وذقم وما هو عنها بالحديث المرجم
 متى تبعضوها تبعضوها ذمية وتضرر إذا ضرتموها قضم
 فتعركم عرك الرحي بشفالها وتلفح كشافاً ثم تحمل فتتم
 فتتج لكم غلبان أشام كلهم كأحر عاد ثم ترضع فتفطم
 فخلل لكم ما لا تغل لأهلها قرى بالعراق من قعير ودوم
 فانظر إليه كيف ازدحت عليه الصور ، فإذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث
 الذي يثار وأخرى بالنار التي لا تكاد تشب حتى تضطرم ، ثم بالناقة التي تلفح

كشافاً ثم تحمل فتتم ثم تلد أولاد شوم ثم ترضع ثم تقطم . ثم يعدل عن
هذا التشبيه فيشبه الحرب بالقرى المراقبة التي تغلّ لاهلها الحب والدم -
وانظر بعد ذلك الى قوله :

لعمرى لنعم الحى جرّ عليهم بما لا يواتهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشحاً على مستكنة فلا هو أبداها ولم يتجمجم
وقال سأقضى حاجتى ثم أتحى عدوى بألف من ورائى ملجم
فشد ولم تقزع بيوت كثيرة لدى حيث ألفت رحلها أم قضم
لدى أسد شاكى السلاح مقنّف له لبد أظفاره لم تقلم
جرى متى يظلم يعاقب بظلمه سريماً وإلا يد بالظلم يظلم
فهى كذلك صور مادية حسان يعفوا بعضها اثر بعض وتمثل أبعد
تمثيل ما يتردد فى نفس الرجل وقد أملت به النازلة فجزع لها ، ثم ثابت اليه
نفسه ، فهو يغكر فى الثأر متردداً ثم عازماً ثم منضياً عزمه ثم مشجعاً نفسه
بأن قومه سينصرونه ولكن بعد أن يحرجهم ، ثم ماضياً فى عزمه حتى
يبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك إلى هذين البيتين فلست أعرف
أبلغ منهما ، ولا أصدق لفظاً ، ولا أقرب الى السداجة البدوية فى غير خشونة
ولاجفة :

رعواملوعوا من ظلمهم ثم أوردوا غماراً تسيل بالرماح وبالدم
فقضوا منابا بينهم ثم أصدروا إلى كلاً مستوبل متوخم
ثم امض فى القصيدة حتى تصل إلى هذا الجزء الأخير من أجزائها ، وهو الذى
قصد الشاعر فيه إلى الحكمة وضرب المثل . وكثير من أبيات هذا الجزء
منحول ولكنك تجد فيه أبياتاً عليها طابع زهير كقوله :

ومن لم يصانع فى أمور كثيرة يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يعص أطراف الزجلاج فانه يطيع العوالى ركبت كل لهزم
ومن لم يند عن حوضه بسلاحه يهزم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولملك لاحظت وأنت تقرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن شاعرنا فإن يصنع الشعر ولا يندفع فيه ، يتخير معناه ويلائم بين أجزائه ثم يتخير له ألفاظه . ولملك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو أدخل منه في الفن ، وأكثر منه حرصاً على الاجادة المقصودة ، وأكثر منه حرصاً أيضاً على أن تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً في هدوء حين يدعو الأمر الى الهدوء ، وفي حركة وعنف حين يدعو الأمر الى الحركة والعنف . فانظر الى هذا الهدوء حين يذكر لك سفر أولئك النساء . انظر الى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً في دعة تلائم هذا الألم الذي يحدث في نفسك وأنت ساكن تتبع أحبتك المرتحلين ، ثم انظر الى هذه الحركة العنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تال الناس به من ضر ، وما تصيبهم به من شؤم . ولملك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة الأدبية الفنية قد تطوراً ما في شعر زهير ، فبعد ما بينها وبين لغة أوس وقرب ما بينها وبين لغة القرآن . قل فيها الغريب وندت الى الأفهام دوناً ظاهراً ، وقلت حاجتك وأنت تقرأها الى استشارة المعاجم والشراح . وأنت واجد هذا كله حين تقرأ شعر زهير الذي صحت له حين تقرأ لاميته التي يقول فيها :

صحا القلب عن سلى وأقصر باطله

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المذح :

وأبيض فياض يداه غمامة على معطفه ما تغب فواضله
بكرت عليه غدوة فرايته قموداً لديه بالصرم عواذله
يفدئنه طوراً وطوراً يلبنه وأعيافاً يدرين أين محتاله
فأقصرن منه عن كريم مرز . عزوم على الأمر الذي هو فاعله
أخي ثقة لا تلتف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله

تراه اذا ما جتسه منللا كأنك تعطيه الذى أنت سائله
وفى هذه القصيدة وصف للصيد من خير ما روى للجاهليين ، وهو على
نحو ما قدمت لك من طريقة زهير قصص يعتمد على الصور التى على بعضها بعضا .
وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أو لها :
صحا القلب إلا عن طلابك ما يساروا واقصر من سلى التعانيق فالتقل
وقافية مطلما :

ان الخليط أجدّ البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا
وغير هذه القصائد التى لا نستطيع أن نعرض لها الآن كراهة أن نطيل ،
فلنتدع زهيراً ولتقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .

ج — كعب بن زهير

ولابد من أن نبيد فى أمر كعب ما قلناه فى زهير من أن الرواة يجهلون
حياته جهلا تاما لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصا على قول الشعر ،
وكان أبوه يزرعه عن ذلك ويضربه فلا يزيد الجرح والضرب الا كلفاً
بقول الشعر ، حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به الى الصحراء
وأخذ يقول البيت ويستجيز ابنه فيجيز حتى استوفى أبوه من أنه يستطيع
أن يكون شاعراً فأذن له بقول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والخطبة قصة تنقلها عن ابن سلام ، وقد رواها
غيره ، وتنقلها كما هى وان كانت لاتخلو من القبح لأنها تمثل لنا هذه المدرسة
الأوسية ، وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة أخرى لها . قال ابن سلام :
« وقال (الخطبة) لكعب بن زهير : قد علت روائى شعر أهل البيت
وانقطاعى ، وقد ذهب الفحول غبرى وغيرك فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك
وتضعنى موضعاً ؛ فان الناس لا شعاركم أروى والها أسرع . فقال كعب :

فمن القوافي شأنها من يحوصها إذا ماثوى كعب وقوَزَ جَزولٌ
كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تخل منها مثل ما يتخل
يثققها حتى تلين متونها فيقصر عنها كل ما يتمثل
واعترضه مزرد آخر الشياخ وكان عريضاً قال:
وباستك اذ خلفتى خلف شاعر من الناس لم أكنى ولم اتحل
فان تجشبا أجشب وان تتخلا وان كنت أقتى منكما اتخل
ولست كحسان الحسام بن ثابت ولست كشياخ ولا كالمنخل
وأنت امرؤ من أهل قدس آوارة أهلك عبدُ الله أكناف مبزل (١)
والذى يعيننا من هذه القصيدة عناية كعب والخطبة بتقيف القوافي
حتى تستقيم متونها، ونهوض مزرد لها، وتفضيله عليها أخاه الشياخ وحسان
ابن ثابت والمنخل . فكل هذا — فيما ظن — يشير إلى أن التنافس لم يكن بين
أفراد الشعراء وإنما كان بين طوائف منهم .
وقصة كعب مع النبي معروفة لنا في حاجة المأان نذكرها، وإن كان
دخل فيها الاتحال وعبث الرواة فيما ظن فتمن نشك فيما يقال من أن
كعباً عرض بالانصار ثم مدحهم ، كما أننا نقف موقف التحفظ من قصة البردة .
ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون لأنفسنا من
رأى في شعر كعب . فلم يكذب بقى لكعب إلا « بابت سعاد » على ما كثر من
عبث الرواة بها وإضاعتهم اليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع
أوس وزهير، فيها الاعتماد على الصور المادية، وفيها الإثارة والعناية الفنية الظاهرة .
واقراً أول هذه القصيدة فسترى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند
أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف الملمس . وربما رأيت في الوصف
تأثراً شديداً بأستاذ المدرسة الأول واقتداء به في إثارة الألفاظ الضخمة
الغريبة بل استعارة لبعض آياته :

بانت سعاد قلبي اليوم متبول متم إثرا لم يغد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا اغن غصين الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة لا يشتكى قصر منها ولا طول
تجملوعوارض ذى ظلم اذا اقتسمت كانه منهل بالراح معلول
شجت بذى شم من ماء مخنية صاف باطلح اضحى وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه من صوب غادية يعض يعاليل
فيا لها خلة لو أنها صدقت بوعدها أو لو ان النصح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها فجع وولع واخلاف وتبديل
فاندوم على حال تكون بها كما تلون في أنوارها الفول
وما تمسك بالمهد الذى زعمت الا كما يمسك الماء الغرايل

فأنت ترى هذه الصورة المادية المتصلة التى رأيت أشباهها عند زهير
وعند أوس. وأمر الوصف فى هذه القصيدة كأمر الغزل لولا أن الغريب
فيه كثير كما قلنا وتقليد أوس فيه ظاهر، وقد استطاع بعض طلاب الجامعة
أن يعرض لهذه القصيدة فيرد أكثرها إلى الأصول التى احتذيت فيها من
شعر زهير وشعر أوس. فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضا ولكن
الالتحال فيه كثير، وفيه ما يذكر بمدح التابعة للثمان بن المنذر واعتذاره
إليه. ولوقد حفظ من شعر كعب شيء كثير لكان الدليل على تأثره بأبيه
وبأوس أظهر وأنصح ولكنه على كل حال واضح إن نظرت فى القصيدة
نظرة تفكير ولو قصيرة.

ولسنا نذكر بجيراً فلم يبق من شعره شيء إلا آيات، يقال إنه رد بها على
أخيه كعب حين لا مه على إسلامه. ولكننا نرجح أن تكون هذه الآيات
منحولة، بل ربما كانت الآيات التى تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعرض بالنى
منحولة أيضا، وأكبر الظن أن كعبا كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا

التي مع شعراء قريش والطائف فضاغ هجاؤهم للنبي والمسلمين ولم يبق منه شيء .
ولسنا نذكر أيضاً عقبة بن كعب الذي يعرف بالمضرب ، والذي لم يبق
له إلا بيتان أو ثلاثة تدل على أنه كان ذا يد في الجهاد الحزنى السياسى بين
المسلمين ، وكأنه كان زيرى الهوى .

فأما العوام بن عقبة فلم تظهر من شعره بشيء .

فإذا كانت السلسلة الشعرية التي تصل بزهير من قبل النسب مقطوعة
أو كالمقطوعة فالسلسلة الأخرى التي تصل به من قبل التعليم والرواية موصولة
بالخطبة وجميل وكثير ، والظاهر أنها عبرت العصر الأموى كله واتصلت
بالشعراء العباسيين في تطور واستحالة . ولكننا نقف هذه السلسلة عند شاعر
واحد يميننا في هذا الكتاب لأنه جاهل ؛ أدرك الإسلام وعثر فيه دهرأ
وهو الخطبة .



الحطية

والرواة يعلون من أمر الحطية أكثر مما يعلون من أمر أوس وزهير وكعب، ذلك لأن الحطية أدرك الاسلام، وعمر فيه واتصل بأشراف المسلمين، وكان له شأن ظاهر في البيئات العربية المختلفة إلى أيام معاوية فعرف الناس عنه الشيء الكثير وتناقلوه. ومع أن هذه الأخبار في نفسها قليلة مضطربة لا تخلو من الاتحال والتكلف؛ فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الحطية وشخصيته تصوراً أن لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق.

ولعل أظهر خصلة من خصال الحطية (واسمه جرول بن أوس) أنه كان يمثل الجاهلية إبان الاسلام أصدق تمثيل، كان يمثل الجاهلية في حريته وإباحته وانصرافه عن الدين إذا خلا إلى نفسه وتكلفه هذا الدين اتقاء للسلطان ليس غير. الرواة مختلفون في أنه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته، ولكنهم متفقون على أنه كان رقيق الاسلام، ضعيف الايمان قليل الحظمن الدين. وقد أيد المرتدين في أيام أبي بكر في هذا الشعر الذي يضاف إليه:

أطعنا رسول الله إذ كان يبتنا فيا لهقى ما بال دين أبي بكر
أيورثها بكرأ اذا مات بعده فلك ويدت الله قاصمة الطهر

وهم يقولون أيضاً إنه رأى للوليد بن عتبة بن أبي معيط حين شهد أهل الكوفة عليه عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة، ويضيفون إليه في ذلك شعراً عبث به الرواة وظرفاء الشيعة؛ لخلوه عن وجهه، وهم بعد هذا طه متفقون على أن سيرته لم تكن سيرة مسلم مختص في دينه متأثر بحلاوة هذا الدين إنما

كانت سيرة الاعرابى الذى احتفظ بحياة البادية . وما فيها من غلظة فى الطبع وجفوة فى الخلق وخشونة فى العيش . وكان الحطية لهذا كله غريب الأطوار يراه الناس فيضحكون منه فى شيء من الخوف والذعر غير قليل ، ذلك أنه كان يمثل هذا العنصر الذى سخط على الجديد ، ولم يجرأ على إظهار سخطه ففاق؛ ولكنه لم يخف بنفسه لهذا الدين الجديد والذين ناصروه . وسلك بهذا السخط مسلكا غير طريق الدين فال الناس فى أعراسهم وأمورهم ومكاناتهم الاجتماعية واتخذ من هذا كله تجارة ربح وأفادت له مالا كثيرا . وآية ذلك أنك لا تنظر بشيء فى حياته قبل الاسلام يملك على أن سيرته كانت فى الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار ، إنما كان كثيره من الشعراء اتصل بعلمة بن علانة وفضله على عامر بن الطفيل ، كما اتصل ليد بعامر وفضله على علمة فى حياة جاهلية بدوية مألوفة . ولكن ليبدأ أخلص فخلص اسلامه فاستقامت له سيرة صالحة راضية ، وأسلم الحطية رغبة أو رهبة فلم تطلب نفسه بالاسلام فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولكثره هجائه الناس وكثرة اطلاعه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحموا عليه من جهة أخرى : تحاموه اشفاقاً من لسانه ، وازدحموا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسهم . وهذا يفسر قصته مع الزبرقان بن بدر الذى أراد أن يختص بالحطية فأجاره ليستعين به على بنى عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حولوه اليهم فى قصة طويلة لا تخلو من التكلف والاتصال ، فتحول وأخذ فى هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره الى السلطان فحبسه عمر ثم عفا عنه ، واشترى منه أعراس المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه ولهذه السيرة المضطربة كون القنماء لم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ، ولكنه لا يخلو من صواب وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج

عن الاصمعي . قال الاصمعي : كان الحطيئة جشعاً سئولاً ملحقاً ، ذئب النفس ، كثير الشر ، قليل الخير ، بخيلاً ، قبيح المنظر رث الهيئة ، ممنوم النسب فاسد الدين ، وما تشاء أن تقول في شعر شاعر من عيب الاوجدته ، وقلنا نحمد ذلك في شعره (١)

ومثل هذا ما يقال عن وصية الحطيئة حين حضره الموت فأوصى الفقراء بالمسألة والالاح فيها ، وأنى أن يتقى عبده يساراً ، وأوصى بأن تؤكل أموال اليتامى الى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من فحش . ولا شك في أن الرواة قد زادوا فيه وعشوا به ، وهو ان لم يمثل شخصية الحطيئة في نفسها فلا شك في انه يمثل رأى الذين عاصروه وجاؤا بعده بقليل في هذه الشخصية . ومن غريب الأمر أنك لا تجد لهذه الشخصية المتكررة في شعر الحطيئة أثراً منكرأ ، مثلاً . فهم يقولون إنه كان مسرفاً في الهجاء حتى أنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه ، ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة . وقد كان الحطيئة هجاء ولكن هجاء أقل غشاً من هجاء أستاذه أوس وزهير ، فهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحي ان نورده في هذا الكتاب فأما هجاء الحطيئة فهو على شدة ولذعه قليل الحظ من الفحش وربما غلبت فيه العمة وهو حين يقصد الى الهجاء إنما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجتماعية ، وما كان العرب يحمدون أو يكرهونه من الأخلاق والحصال .

وهو في غير الهجاء من الفنون الشعرية التي عرض لها سمح رائع اللفظ في صفاء ومثاق وسهولة . وليس من شك في أن الحطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين أشد التناقض : إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الاسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة ، والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من جاهليتها بهاتين الخصلتين اللتين أشرنا اليهما عند زهير وأوس وكعب ، ولكنها لم تستطع أن تقاوم القرآن فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى ، تلس ذلك للمساحين تقرأ ما صبح من شعر الحطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثّر عليه الاتّحال كما
كثّر على الخطيئة . فهناك قصائد انحلت كلها اتّحالا كذلك التي يقال إن الخطيئة
مدح بها أبا موسى الأشعري ، وقد عرف الرواة أنفسهم أن حمادا هو الذي
وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد
ببعضها الآخر ، ونقطع نحن بأنها موضوعة كلها وأنت تجد نماذج هذه القصائد
فيما روى ابن السجري للخطيئة في مختاراته . والاتّحال على الخطيئة معقول
فقد أكثر الخطيئة من المدح والمجاء وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة
والتنافس ، فليس عجيباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت
مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف إلى الخطيئة من الشعر في
مدح نبي قريش وذم الزبرقان بن بدر ورهطه متحلة . ولا نكاد نصح من هذا
الشعر كله إلا قصيدتين اثنتين إحداهما السنية التي حبسه فيها عمر ، والأخرى
الدالية التي سنعرض بعضها عليك . وقل مثل هذا فيما يضاف إلى الخطيئة في
مدح علقمة بن علاثة ، وفي مدح أشراف قريش وفي مدح بعض العباسيين وذم
بعضهم الآخر ، وفي مدح بعض الربيعيين من بني حنيفة وغير بني حنيفة . كل
هذا الشعر متأثر بالمصيبة كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد في شعر الخطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الهميرية قوياً
ظاهراً ، ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشعر يخلو أو يكاد يخلو من هذا
الطابع ، وذلك يسير فهذا الشعر هو المنحول الذي ذكرناه آنفاً .
ولنعرض عليك سنية الخطيئة هذه التي حبس فيها فسترى طابع المدرسة
في كل بيت من أبياتها :

واققه ما معشر لاموا أمراً جنباً	في آل لاي بن شماس بأكيلس
ما كان ذنب يفيض لا أبا لكم	في بائس جاء يحدو آخر الناس
لقد مريشكم لو أن درتكم	يوماً يحى بها مسحي وإيساسي
وقد مدحتكم عهداً لأرشدكم	كما يكون لكم متحي وامراسي

لما بدالى منكم غيب أنفسكم ولم يكن لجراحي فيكم آسى
 أزمعت يأساً مريحاً من نوالكم ولن ترى طارداً للحر كالإياس
 جار لقوم أطلالوا هون منزله وغادروه مقبياً بين أرماس
 ملوا قراه وهرته كلابهم وجرحوه بأنياب وأضراس
 دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فانك أنت الطاعم الكاسى
 سيرى أمام فان الآكثرين حصى والأكرمين أباً من آل شماس
 من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
 ما كان ذنبى إن فت معاولكم من آل لآى صفاة أصلها راسى
 قد ناضلوك فسلوا من كنتنهم مجداً تليداً ونبلاً غير أنكاس
 فانظر إلى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتھا عند زهير وعند
 أوس وعند كعب ، ألا ترى إلى الخطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزبرقان
 بالبخل والاستعصاء على الساتنين ، فشيهم بالثاثة تمرى وتمسح ويُلطف في
 مريها ومسيحا فلا تجود من اللين بقليل ولا كثير ؛ ثم ألا ترى اليه كيف
 أراد أن يذكر رسوخ ما لآل شماس من المجد الذى لا ينال منه الهجاء ولا
 الذم ، فشيبه بالصخرة الراسية تعمل فيها المعاول فتُفَلّ دون أن تال منها
 شيئاً . ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرّجوا
 كربته فقال لإنهم لم يأسوا جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر
 فقال لإنهم جرحوه بأنياب وأضراس . وعلى هذا التحوف القصيدة كلها . وما
 ظننك في حاجة الى أن ننبهك الى أن تأثير القرآن في هذه القصيدة ظاهر ، ولا
 سيما في قوله :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
 وانظر إلى الآيات التي قالها حين حبسه عمر وإلى أول هذه الآيات
 بنوع خاص ، فسترى فيها أيضاً طابع هذه المدرسة .

ماذا تقول لأفراخ بنى مرخ زغب الحواصل لامد ولا شعر
 أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صغار ، قد كرأفراخ زغب الحواصل .
 وللحطية قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء ، وهى من خير
 ما قال الجاهليون فى المدح ، وهى على ذلك شديدة التأثير بمدح زهير وأسلوبه
 الشعرى . قال الحطية :

ألا طرقتا بمسد ما هجعوا هند	وقسرن خمأ واتلأب بنا نجد
ألا حبذا هند وأرض بها هند	وهند أقمى دونها التأى والبعد
وهند آتى من دونها ذو غوارب	يقمص بالبوصى معروف ورد
وان التى نكبتها عن معشر	غضاب على أن صدت كما صدوا
أنت آل شماس بن لآى وانما	أناهم بها الأحلام والحسب العد
فان الشقى من تعادى صدورهم	وذوالجد من لانوا ليه ومن ودوا
يسوسون أحلاماً بعيداً أناتها	وان غضبوا جاء الحفيظة والجند
أقنوا عليهم لا أباً لا يكم	من اللوم أوسدوا المكان الذى سدوا
أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنا	وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا
وإن كانت النعمى عليهم جزوا بها	وان أنعموا لا كدروها ولا كدوا
وإن قال مولا هم على جل حادث	من الدهر رثوا بعض أحلامكم ردوا
وان غاب عن لآى بعيد كفتهم	نواشى لم تطر شواربهم مرد
وكيف ولم أعلمهم خفلوكم	على مفضل ولا أديكم قدوا
مطاعين فى الهيجا مكاشيف للدي	بنى لهم أبأؤم وبنى الجند
فن مبلغ لا ياب أن قد سعى لكم	الى السورة العليا أخ لكم جلد
جرى حين جارى لا يساوى عثاته	عنان ولا يثى أجاريه الجهد
رأى مجد أقوام أضيع لغتهم	على مجدهم لما رأى أنه الجند

وقد لامني أفتاء سعد عليهم وما قلت إلا بالذي علمت سعد
ولم لك لا تحتاج إلى أن يدلك على ما في هذه القصيدة من تأثير المدرسة
فانت تكاد تجد في كل بيت هذه الصور المادية قد سلك إليها طريق التشبيه
مرة، وطريق الكناية مرة، وطريق التحقيق مرة أخرى . وأنت تجد في هذه
القصيدة على مائة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن
لغة الشعر في ذلك الوقت كانت في تطور قوى سريع .

• • •

هـ — النابغة

ونعود مع النابغة إلى سلسلة الشعراء الجاهلين الذي عني أمرهم على الرواة
فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً ، أو لم يكادوا يعرفون منها شيئاً ، والواقع أن
الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه فهو زياد بن معاوية ، وهو من ذيان ثم
من غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً أنه عاش في آخر
العصر الجاهلي ، وكاد يترك الإسلام ، وأدرك على كل حال طائفة من الذين
أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة في عصره من الوجهة
الشعرية الخالصة ، وهم يزعمون أن الشعراء احتكروا إليه في عكاظ فضل
الاعشى وأثنى على الخنساء ، وأغضب حسان بن ثابت في قصة طويلة لا شك
في أنها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا التقد المفضل الذي يضاف
إلى الخنساء في بيت حسان :

لنا الجففات الغريبلعن في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجمة دما
وهو قد ألقى بالمثل السائر وصاحبه منه بشاعرة بدوية جاهلية كالخنساء .

والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر يتادمه ويصفيه خالص مدحه . ثم غضب عليه النعمان فأتصل بالفسانيين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه إلى النعمان ، فما زال يحتال ويتخذ الوسائل حتى عاد إليه وظفر منه بالعفو والتوبة ، ولكن الرواة لا يتفقون ، بل قل لا يوثقون حين يريدون أن يثبتوا مصدر هذا السخط الذى سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ، فبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط سيف كان عند النابغة أحبَّ النعمان أن يأخذه فتملل النابغة ووشى به قوم فغضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل فى هذا السخط امرأة هى المتجرِّدة زوج النعمان كان يهواها المختلّ اليشكرى صاحب النابغة الذى مرَّ ذكره ، وطلب النعمان الى النابغة أن يصفها فوصفها وأسرف فى الوصف فنار المختلّ ووشى بالنابغة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر أنا نقرأ شعر النابغة الذى قاله منتزحاً فيه الى النعمان مستعظماً له فلا نرى فيه شيئاً ، أولاً نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقفة الجادِّين ولا ننظر إلى قصة المتجرِّدة إلا باسمين ، وإن من الحق أن تلمس أصل هذا السخط فى غير هاتين القصتين ، وربما كان شعر النابغة نفسه على غرضه وكثرة الالتحال فيه هو الذى يستطع أن يدلنا دلالة قوية أو ضعيفة على أصل هذه القصة ، والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى فالتنافس بين الفرس والروم فى آخر العصر الجاهلى معروف . ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام ، وأن الأمر لم يقف عند التنافس ، بل تجاوزه الى حروب دموية عنيفة ، والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبللون جهوداً عنيفة فى نشر الدعوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية ، والظاهر أن الفسانيين قد استطاعوا فى وقت من الأوقات أن يستهوا النابغة فسعى اليهم ومدحهم

رغم انقطاعه الى النعمان فنضب النعمان لذلك وأوعد النابتة . وهذا هو الذى نجده فى قصيدة النابتة المشهورة التى أولها .

أتأتى آيتَ اللعن أنك لئنى وتلك التى أهم منها وأنصب
فبت كأن العائدات فرشنى هراساً به يعل فراشى ويقشب
حلفت فلم أترك لنفسك رية وليس وراء الله للره منهب
لئن كنت قد بلغت غنى حياة لمبلغك الواشى أغش وأكذب
ولكننى كنت امرأاً الى جانب من الأرض فيه مسترد ومنهب
ملوك وإخوان لنا إذا ما أتيتهم أحكم فى أموالهم وأقرب
كفعلك فى قوم أراك اصطفتهم فلم زهم فى شكر ذلك أذنبوا
فلا تركنى بالوعيد كأتى إلى الناس مطلى به القار أجرب
ألم تر أن الله أعطاك سورة نرى كل ملك دونها يتنذب
بأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يد منهن كوكب
ولست بمستبق أعما لا تله على شمت أى الرجال المهذب
فإن أك مظلوماً فعبد ظلمته وإن تك ذا عتبي فثلك يعتب

فظاهر من هذا الشعر أن ذنب النابتة الى النعمان إنما هو مدحه ملوكاً غير النعمان ، وهو يمتدح عن هذا المدح بأن هؤلاء الملوك قد أحسنوا اليه وحكموه فى أموالهم فشكرهم صنهم . وهو يرى أن هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنباً ، ويقيم الحجة على النعمان بأنه يصطفى قوماً ويحسن اليهم فيشكرون له ذلك ، فلا يرى هذا الشكر ذنباً . وظاهر أن النابتة إنما يعرض هنا بصنيع النعمان فى تحذيل الناس عن الفسائين واجتذاب أنصارهم اليه ، فنحن بعيدون أشد البعد عن قصة المتجرده وعن قصة السيف .

فاذا عرفت هذا الذى قلناه قد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون من حياة النابتة وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن اذن مضطرون إلى أن نجمل

حياة النابتة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ، ولكننا نقول إن هذا الجهل مؤقت في كثير منه فقد نطق أن الدرس المفصل لديوان النابتة يستطيع أن يظهرنا على طائفة من الحوادث الدقيقة التي تبين لنا بعض الشيء حياة النابتة ومكانته الاجتماعية في عشيرته . وليس من شك في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر ، فشعر النابتة ينقسم بطبيعته ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحاً ومعتزلاً ، والثاني شعر قاله في ملوك غسان مادحاً ومستعطفاً أيضاً ، والثالث شعر قاله في شئون بدوية جاهلية تمس قبائل نجد وما كان بينها من صلات الحرب والسلم . وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعوراً قوياً بأن مكانة النابتة كانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية ، ولعل عظم مكانته في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغراهم باصطناعه وتملقه واتخاذهم موضوعاً للنزاع بينهم .

ونحن نرى في شعر النابتة أنه كان وسيلة قومه ؛ يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء — وأنه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لا مقام السفير الشفيع ليس غير ، بل مقام الزعيم المرشد ، قراه بينهم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى ، ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفاتهم وعهودهم ، ويخوفهم بطش الناسيين . ونرى أن قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون يتكرونها سياسة ، فهو يرد عليهم ويتنازل عن سياسته لئلا حينا ، وغنيفاً حينا آخر ؛ ذلك إلى تفصيلات دقيقة تجدها هنا وهناك — وتستطيع من غير شك حين تستنظمها وتقرن بعضها إلى بعض أن توضح ناحية لا نقول من حياة النابتة وحده ، بل نقول من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلي . ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث .

فلتدع هذا كله ولتقف وقفة عند شعر النابتة . ولن تكون هذه الوقفة

طويلة فشرع النابتة كشعر زهير وشعر أوس ، كشعر الخطيبة وكعب ، قد طبع ما صح منه بهذا الطابع الفني الذي يبناه وكثر فيه إلى جانب ذلك الالتحال كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المتحل في غير مشقة ولا جهد . ولكن الالتحال في شعر النابتة متخلخل أكثر مما تخلخل في شعر أصحابه ، فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشطر ، وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة ؛ وكان شعر النابتة قد وصل إلى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا إليه ما يصلحه ويكمله . ولا ضرب لك مثلاً بقصيدته الدالية التي مطلعها :

يادار مية بالعلاء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد
فأول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار وما بقي من آثارها على نحو ما تجده عند زهير وأوس والخطيبة ، وربما شاركهم في اللفظ كقوله :

إلا الاتاني لاياً ما أينها والتوى كالحوض بالملومة الجلد
فهو يذكرك بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة فلاياً عرفت الدار بمد توهم
أثافي سقماً في معرس مرحل وتوياً كجذم الحوض لم يتهدم
وربما استلعت أن تفسر شعر النابتة بشعر الخطيبة كقوله :
ردت عليه أفاصيه ولبدّه ضرب الوليدة بالمسحاة في التأد
يفسره قول الخطيبة :

رأت عارضاً جونا قامت غريرة بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما برحت حتى أتى الماء دونها وسدت نواحيه ورفع دابره
فاذا فرغ النابتة من الدار وآثارها عمد إلى ناقته فوصفها متمداً في هذا

الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية في شيء من القصص وربما لم يتجاوز ما قال أوس كما قلنا وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال النهار بنا يوم الجليل على مستأنس وجيد
من وحش وجرة موثى أكارعه طاولى المصير كيف الصيقل الفرد
أسرت عليه من الجوازاء سارية تزجى الشمال عليه جامد البرد
فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
فيثن عليه واستمر به صبح الكعوب بريات من الحرد
وكان ضميران منه حيث يوزعه طعن المكارك عند المحجر التجرد
شك الفريضة بالمدري فأقفها طعن الميطر إذ يشفى من العصد
كأنه غارجاً من جنب صفته سفود شرب نسوه عند مُفْتَاد
فخلل يعجم أعلى الرؤى مقبضاً في حالك اللون صدق غير ذى أود
لما رأى واشق إقصاص صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
قالت له النفس إنى لا أرى طمعا وأن مولاك لم يعلم ولم يصد
فتلك تلبقى النمان إن له فضلا على الناس فى الأدنى وفى البعد
فهو بعينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور المادية
حتى ينتهى من وصف الناقة الى ما يريد الشاعر . ولكن الاتحال يبدأ من
هذا الموضع ، فقد وصل الثابتة الى النمان وكان المقول أن يمضى فى مدحه
على نحو ما يمضى أصحابه ، ولكنه يستطرد الى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن
تدمر له فى كلام ضعيف اللفظ ضعيف المعنى لا صلة بينه وبين شعر الثابتة :
ولا أرى فى الناس يشبه ولا أحاشى من الأقوام من أحد
إلا سليمان إذ قال الإله له قم فى البرية فأحدها عن الفتد
وخيس الجن إنى قد أذنت لهم يتنون تفر بالصفاح والعمد

فن أطاعك فانفعه بطاعته كما أطاعك وادله على الرشد
ومن عصاك فعاقه معاقبة تنهى الظلوم ولا تقعد على ضمد
إلا لملك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد
والظاهر أن هذه الآيات قد أدخلت على القصيدة إدخالاً ، وأن الآيات
التي تأتي مكانها إنما هي قوله :

الواهب المائة المعكاف زينا سعدان توضح في أوبارها اللبد
والأدم قد خيست قتلا مراقبها مشدودة برحال الخبرة الجسد
والراكضات ذبول الریطفتها برد المواجه كالغزلان بالجرود
والخيل تمزع غريباً في أعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد
ثم تأتي بهذه الآيات قصة زرقاء اليمامة وحمامها أو مطارها ، ولا شك
في أن هذه القصة متحلة في القصيدة إلا أن يكون التابنه قد أشار إليها
إشارة في قوله :

احكم كحكم فتاة الحى إذ نظرت الى حمام شراع وارد التمد
فأما قوله بعد ذلك :

يحفه جانباً نيق وتبعه مثل الزجاج لم تكحل من الرمد
قالت الا ليتنا هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه فقد
فحسوه فألفوه كما زعمت تسماً وتسعين لم تنقص ولم تزد
فكملت مائة فيها حمامتها وأسرع حسبة في ذلك العدد

فن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت . وأكبر الظن أن ذلك البيت نفسه
ليس في موضعه من القصيدة ، وإنما هو يأتي أثناء الاعتذار حين يطلب التابنه
الى النعمان أن لا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .
ومثل هذا يجب أن يقال في غير هذه القصيدة من شعر التابنه الذى

اعتذرفيه النعمان أو مدح فيه ملوك غسان فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته
التي مطلعها :

عقاذو حساً من فرتنا فالقوارع فجنبا أريك فالسلاع الدوافع
الآيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وآثارها ،
وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب وهو قوله :

أتاني أبيت اللعن انك لمتني وتلك التي تستك منها المسمع
فبت كأتى ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السم نافع
يسهد من ليل التهام سليمها لخلي النساء في يديه فعاقع
تاذرها الراقون من سوء سمتها تطلقه طوراً وطوراً تراجع
وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكميل البيت بعد أن ضاع
الشطر الثاني منه ثم صح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلت أن المتأى عنك واسع
خطاطيف حجن في جبال متينة تمتد بها أيد اليك نوازع
فأما ما عدا هذه الآيات من القصيدة فنه المنحول كله ، ومنه ما نحل جزء
دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التي مطلعها :

أمن ظلامة اللعن البوالى بمرفض الحبي إلى وعال
لا يصح منها عندنا إلا قسمها الأول الى قوله :
فداء لامرئ سارت اليه بعذرة ربها عى وخالى
وقل مثل هذا في شعر النابغة الذي مدح به الفسائين قد كثرفه الالتحال ،
ومنه ما اخترع كله بعد الاسلام كهذه الآيات التي فضل الشعبي بها النابغة على
الأنخل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخير سريع التام

فهي آيات قد نظم فيها الملوك من بني غسان نظماً :
وبأية النابتة التي مطلعها :

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل أقاتيه بطي الكواكب
صحيفة في جملتها ولكن عبث الرواية فيها كثير ، وظاهر أنها نرفض قصيدة
المتجردة كلها لا قبل منها إلا أولها :

آمن آل مية رائح أم مقتدى عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسود
لا مرحباً بحدولا أهلا به إن كان تفريق الأحبة في غد
ونحن نرى أن إصلاح الاقواء في هذه الايات متأخر .

فأما شعر النابتة الذي يمس الحياة البدوية الخاصة فالإتحال فيه قليل أو
هو أقل من الإتحال في هذا المدح والاعتذار تعرف ذلك حين تقرأ هذا
الشعر فترى فيه طابع المدرسة توترى فيه مائة ورصانة معاردين وإسفافاً قليلاً .
ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابتة الذي صح لنا لا تشك
في اتصاله بهذه المدرسة الاوسية الزهيرية فقد رأيت صورته المادية في دالته
ورأيتها في العينية أيضاً ، والناس يقدمون النابتة بقوله :

فانك كالليل الذي هو مدركي وان خلت أن المتأى عنك واسع
وأى شيء في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع . وانما جاء جمال هذا
التشبيه من أنه مادي في جوهره معنوي في غايته .
والناس يقدمون للنابتة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتنذب
بأنك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منها كوكب
وأى شيء في هذين البيتين إلا هذا التشبيه المادي في جوهره المعنوي في
غايته . وللنابتة في شعره صور جيد حسان لا أستطيع أن أهمل منها هذه
الصورة البديعة في قوله :

والخيل تمزج غرباً في أعتها كالطير تتجوز من الشؤبوب ذى البرد
ومهما يكن من شيء فاقصال الثابتة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين
الفيتيتين اللتين أشرنا إليهما . وليس من شك في أن تلاميذ هذه المدرسة أكثر
ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم القيمي والقيسي قد أخذوا عن أوس
وأصحابه وساروا سيرتهم ، ولكننا نكتفى بمن ذكرنا فهم الزعماء وهم ليسوا زعماء
هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .
ونحن نعلم أنا بعيدون أشد البعد من أن نكون قدوفينا هم حقهم من البحث
والتحليل ، بل نحن لم نأخذ من ذلك إلا بمحط ضئيل جداً ، ولكننا مع ذلك مكفون
بهذا المقدار ؛ لأننا لم نرد في حقيقة الأمر إلا عرض المنهاج وامتحانه . وقد يخيل
إلينا أن هذا المنهاج صحيح متبع وأن سلوكه في درس هؤلاء الشعراء أنفسهم
وفي درس المدارس الأخرى التي أشرنا إليها آنفاً قد يقضى إلى اظهار طائفة
من الشعر الجاهلى هي الى الصحة أقرب منها الى الفساد والاتحال .
فأنت ترى بعد هذا كله أنا في هذا الكتاب لم تكن هدامين ليس غير ، وإنما
هدمنا لنبنى ، ونحن نحاول أن يكون بناؤنا متين الأساس قوى الدعام . ونحن
نعتقد أنا قد نوفق من ذلك الى كثير ، ولكننا في حاجة الى الوقت من ناحية وإلى
معوثة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن اننا لن نفقد ما نحتاج
إليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستأنف هذا البحث عن الشعر الجاهلى
المضرى في تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة ان شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته — ونوعه — وفنونه

....

١

تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمضي من هذا الكتاب الى حيث بلغنا ذا كرين الشعر ماشاء لنا البحث أن نذكره ، دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث عن خصائصه وميزاته . ولكننا نظن أننا لم نكون في حاجة إلى هذا النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلي من حيث إنه صحيح أو غير صحيح ، فالتناس جميعاً يعرفون معنى الشعر وهم جميعاً يعرفون الشعر العربي ويستظهرون منه نماذج مختلفة . فلسنا نخدشهم عما يجهلون حين نخدشهم عن الشعر الجاهلي والأموي والعباسي . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على أنا مع ذلك محاولون تعريف الشعر، والشعر العربي خاصة : لآلان الناس يجهلونه ، بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبي على المعنى الذى يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . فالتاس يختلفون فى معنى الشعر اختلافاً غير قليل ، فمنهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم فى الوزن والقافية . ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ، ويقصد فيه الى هذا الجمال الفنى الذى يغلب الآلاب ويستوى القلوب ، لا يمينه أن يكون هذا الكلام منظوماً فى الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف موقفاً وسطاً بين أولئك وهؤلاء فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى الجمال الفنى ، فهو لا يرى منظومات النحر والصرف شعراً وإن ظلمت فى الوزن والقافية ، وهو لا يرى مقامات الحمذاني أو رسائل ابن العميد شعراً ، وإن لم تخل من اعتماد على الخيال وقصد الى الجمال الفنى . وهناك قوم يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين فى ذلك بتطور الشعر عند بعض الأمم الأجنبية ، فهم يتحللون من القافية مثلاً ويكتفون بالوزن ، وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية فمنهم من يريد الغامها ، ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير ؛ وربما لم يتفقوا فى مقدار التزام الوزن نفسه ؛ قال بعضهم الى التزام البحر الواحد فى القصيدة الواحدة ومال بعضهم الآخر الى الاقتنان فى هذه البحور ، فخلط بجزأ بحر من البحور التى عرفها المروزيون ، وربما أضاف الى هذه البحور مالم يكن للمروزيين به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوراً على العصر الذى نحن فيه بل هو طبيعى لازم للتطور الفنى من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب وليس أوضح دلالة على هذا من هذه الفنون التى استحشها العرب فى حضارتهم فى

بفناد والأندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية . فلم يكن العرب
المجاهلون والأمويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون
المختلفة التي استحدثت من الشعر والتي احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى
واندفع بعضها في اللغة العامية المألوفة .

وسيطل هذا الاختلاف بين الشعراء في معنى الشعر من حيث لفظه
وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم ، وما كانت لهم حياة خاصة غير
خاصة خضوعاً تاماً للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطر بحكم صناعته أن يتبع هؤلاء الشعراء المتبعين
في تطورهم واقتنائهم ، وأن يسجل ما يستحدثون من فن سواء أَرْضَى عن ذلك
أم لم يَرْضَ .

والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر مهما
يكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه
تريفاً عليه للشعر العربي . فالعرب متفقون في جميع عصورهم على أن الشعر
يجب أن يكون موزوناً مهما يكن الوزن الذي يقصد إليه الشاعر ، لا يستطيع
العربي أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضي ، أو
قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين
أجزاء البيت الواحد ملاممة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون
شعراً حتى يقيد بالقافية تقييداً تاماً . فأما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة
والأرجوزة ، ثم أخذوا وأخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في الرجز ، ثم في
القصيد ، واقتنوا في ذلك اقتنائاً كثيراً كما اقتنوا في الوزن نفسه اقتنائاً كثيراً . فلا
بدأ من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضي الموسيقي من ناحية
وبالقافية من ناحية أخرى ولكن الشعراء والأدباء لا يكتبون عادة بهذا المقدار
من التقييد اللفظي ، وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ

اختياراً دقيقاً، يهبه روعة وجذالة أحياناً، ويهبه رقة وعذوبة أحياناً أخرى .
ويعصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد إذاً من أن يقيد الشعر بقيد
ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذى يتألف منه .

فاذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا الى المعنى
فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا فى أشياء ، فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن
يكون جيداً شريفاً قيماً . ولكن هذه كما ترى ألفاظ عامة غامضة ليس من اليسير
الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يראوا
من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته .
وهم كذلك لا يستطيعون أن يראوا من تحكيم الذوق الشخصى حين يريدون
أن يقدروا حظ اللفظ من الجلالة والروعة أو الرقة والمنوبة ، لأن هذه
الاشياء كلها إضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية . ثم
يختلف الأدباء بعد هذا فى أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ،
وفى مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق ؛ فمنهم من يؤثر الشعر
الذى لا حظ فيه للخيال ولا للاختراع ، وإنما هو وصف صادق مطابق للحق
الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذى يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف
فى ذلك فيتورط فى المبالغات وألوان الغلو . ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك
طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون فى مقياس الجمال ؛ الشعرى أم هو
المعنى أم هما الأمران جميعاً ؟ ولعل أحسن ما كتب فى ذلك فى القرن الثالث
ما قدمه ابن قتيبة بين يدى كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر إلى ما حسن
لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما
فسد لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على
ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يجدى شيئاً ؛ فان الأدباء لا يستطيعون أن يتفقوا

على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الآيات جيدة اللفظ عادية المعنى ،^(١) وهى :
ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو ماسح
وشدت على حذب المطايا رحالنا ولم ينظر النادى الذى هو رافع
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح
ومنهم من يراها جيدة المعنى وربما أثرها لجودة معناها^(٢) وقل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه الذوق فإن حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق يثبته ومزاجها .

ومها يكن من شئ فإن فى الشعر جمالاً فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من قبل اللفظ ، وأحياناً من قبل المعنى ، وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومهما يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ، ومهما يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال فإن للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً إذا سلبت أذواقهم فى احساسه والشعور به . وإذا كان الشعراء والأدباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفنى مهما يكن مصدره ومقداره .

وإذا فحن نستطيع أن نعرف الشعر آتين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية ، والذى يقصد به الى الجمال الفنى . فإذا اتفقتنا على هذا المقدار قلندع الشعراء المتجيين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود ، وتصوير هذا الجمال الفنى ، لانعرض لذلك إلا فى الدراسات التفصيلية التى تقف فيها عند شعر الشعراء وتقد النقاد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد الى الاغراب ولا يوضح الشعر حيث

(١) ممن يرون هذا الرأى عبد القاهر الجرجاني وقد بسطه فى كتابه اسرار البلاغة ص ١٥ وكذلك أبو حلال فى المناجيز ص ٢٢ وابن تيمية فى طبقات الشعراء
(٢) الكبير من روضة الألب يروى على أنها جيدة المعنى

يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المكاة المألية التي لا يسمو اليها الا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به الى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال ، ذلك لأنه يلمس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ . لا من حيث هو مثل أعلى يسمو إليه الشاعر والناقد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطر إلى أن يتناول بحثة الشعراء مهما يختلف حظهم من الاجادة ومهما تفاوت طبقاتهم . فهو يرضى للشعراء التابعين كما يقف عند الشعراء الحاملين ويأى معنى بأوساط الشعراء ، فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء .

٢

موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم وزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت اذا نظرت الى الذين يمتنون بالشعر العربى رأيتهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى أن الشعر العربى وحده هو الشعر وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يعدله ولا أن يثبت له ، وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الأجنبية على شئ ، وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق ، وأن الفرس أصحاب تقليد ونقل ، وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر والنثر لحظ العرب وحظهم وحدهم . ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وبندار وخطابة برطيس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ويلقنون كلامه لتلاميذهم وأخذونهم باستظهاره ، وهم لا يعترفون لليونان والرومان والهندو الفرس بحظ من بيان ، وهم يضيفون الى هذه الشعوب الأمم الحديثة كلها ، وما نظن أنهم يعدلون بامرى القيس «شكسبير» أو «راسين» ، أو قل لمنهم مجهولون وجرد شكسبير وراسين ، ولو قد عرفوها وعرفوا أمثالها من الشعراء الأوربيين المحدثين لما عدلوا بامرى القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء ، بل لما عدلوا بامرى القيس هؤلاء الشعراء جميعاً ، ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ، ولا أن يدركوا شعرهم أو سيفهموه ، ففهم الشعر الأوربى الحديث محتاج الى ثقافة أوربية متينة لم يظهر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . واذن فهم يرون

وسبرون أبدأ أن الشعر العربي وحده هو الشعر، كما أنهم يرون وسيرون أبدأ أن اللغة العربية وحدها هي اللغة، ولملك تعلم أن أول كلمة يسمها الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هي قول الكفراوى: الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات. والطالب الأزهرى منذ ذلك اليوم يعضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات وأن الآثار العربية أرقى الآثار، وأن ما تنتجه الأمم الأخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وبجمة لا تقنى شيئاً ولا تمثل جمالاً. والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالاً ما يبعثون أول الأمر حين يرون أن قد كان اليونان والرومان شعراء وخطباء يعدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً أن كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل. وكان هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والخمر والحية والداهية بمئات الألفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها، ودون أن يعرفوا حفظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى فهم يقدمون الشعر العربى لأسباب كهذه الأسباب لأنه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تنغير مهما يعظم حظ القصيدة من الطول، ولأنه كثير لا يحصى، ولأن العرب كلهم شعراء يكفى - كما يقول الجاحظ - أن يصرف أحدهم وهمه إلى منذهب الكلام فلذا الألفاظ والمعاني تواتيه إرسالاً، وتقال عليه أمثالاً. وهم يعضون فى ألوان من هذا الكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطان ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الاجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً.

هؤلاء فريق. وفريق آخر يغفلون فى ازدياد الشعر العربى خاصة والأدب

العربي عامة غلو الشيوخ في إثاره وإكباره، وهؤلاء هم المتطرفون من أنصار الجديد، هم الذين فتتهم الحضارة الحديثة، وما استحدثت من أدب وفن فلم يصفروا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزناً. هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب العربي القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم إلا في سخرية وازدراء وفي سخط وازورار أحياناً. وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي، هم يزدرون الوزن والقافية وهم يزدرون النحو والصرف، وهم يزدرون أصول اللغة نفسها، وهم يتدعون أساليب ومناهج في نظم الكلام، لا يطن لها المنطق العربي ولا ترتاح إليها الأذن العربية. وأنت تستطيع أن تتحدثهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الاجادة والاتقان الفنى فيسرعضون عنك إعراضاً وسيمضون فيما هم فيه من ابتداع يعتمد في أكثر الأحيان على النوروشى من الغفلة غير قليل. وكما أن الشيوخ معذورون حين يمحذون الآداب الأجنبية لأنهم يجهلون بها هؤلاء المسرفون في التجديد معذورون لأنهم يجهلون الأدب العربي جهلاً تاماً ولا يستطيعون أن يذوقوه ولا أن يسيغوه. أولئك نشأوا في الأزهر ودار العلوم فاقطعت الصلة بينهم وبين الحديث، وهؤلاء نشأوا في المدارس الأجنبية فاقطعت الصلة بينهم وبين القديم. وهنا يجب أن تنصف فنقول إن مصر وإن كثرت حظها من أنصار القديم المسرفين في عصرنا لمكان الأزهر ودار العلوم فخطها من المسرفين في التجديد قليل أو هو غير موجود، ذلك لأن المصريين على كلفهم بالتجديد واستعدادهم للتطور يحتفظون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية حريصون عليها أشد الحرص قد عبث بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً، ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية. ومعنى هذا أن في كل فرد من أفراد المصريين — مهما يكن مزاجه وطبيعته خطأ — من الميل إلى القديم

والاستمساك به، فهو يتطور ويثور أحياناً، ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فمن نجد في المصريين من يمقت القديم العربي المقت كله أو يزدري الأدب العربي أو يميل الى التفریط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام . فمن المصريين اذا ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذى يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف القصد والانصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم، ولكنهم لا يكتفون به، وإنما يقبلونه على أنه قد أدى ما كان ينبغي أن يؤدي في عصوره المختلفة، ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون الفرزدق وجبراً ولا يسخرون من ابن الرومى والمتنبي، بل يحبونهم ويدرسونهم في عناية وتحقيق ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيد الشعر العربي وقيمه، ولكنهم لا يتخذونهم مُثُلًا علياً لما ينبغي أن يكون عليه الشعر العربي في هذه الايام . هم معتدلون لان الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه الى الغلو والتعصب، هم درسوا الادب القديم فذاقوه وأساغوه ودرسوا الادب الاجنبى فذاقوه وأساغوه واقتنعوا أن الأديب العربي قادر على أن يرقى بأدبه الى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقدرّون الشعر العربي القديم قدره لانهم لا يضعون مقياساً مطلقاً يقيسون به جيد الشعر ورديته وإنما يلحظون في هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربي قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة في عصور رقيهم الادبى والفنى فشكّل عواطفهم وأهواهم، وصور حياتهم الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر ببعضه فن التاريخ . وليس عيباً على الشعر العربي القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواننا فان أصحابه

لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواننا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس وبندار وشكسبير . إنما كل ما يطلب إلى الشعر الجيد أن يكون فيه حظ من الجمال الفني ، يحسه المعتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يذوقوه ويسبقوه مهما تختلف العصور والبيئات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وشكسبير وعند فرجيل متى استطعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسبغ شعرهم . ونحن نزعم ونظننا موفقين أن هذا الحظ من الجمال الفني قوى عند الشعراء المجيدين من العرب يحسه ويلذمه الناس جميعاً متى استطاعوا أن يقرأوه ويفهموه أى متى أعدوا له أنفسهم بالثقافة اللازمة له . فأما أن فيه ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الذرنج وما ألفوا من عادة شعرية فذلك شيء لا شك فيه ، ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرنجة ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق العربي ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هوميروس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعاني لا يطعن إليها الذوق الأوروبي الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الأدب اليوناني واللاتيني من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق وهو من هذه الناحية موجه إلى الناس جميعاً مؤثر في الناس جميعاً ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه . وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وببسته وعصره . وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر من إحدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية . فهو بخاصته الأولى مظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذي تطمح إليه الإنسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس مهما تختلف عصورها وبيئاتها . وهو من الناحية الأخرى

مصدر من أصدق مصادر التاريخ إذا عرفنا كيف نقرأه ونفهمه ونخضعه لمناهج
البحث العلمي . فهو يصور لنا حياة الأفراد والجماعات في أزمتها وأمكتها
المختلفة . وهو بهذا يملكتنا من الموازنة والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين
الناس من صلة وما يهصل بينهم من فروق . وليس من شك في أننا نجد هاتين
الخاصيتين قويتين في الشعر العربي الأموي والعباسي والأندلسي بنوع خاص ،
نجد فيه هذا الجمال الفني المشترك ، ونجد فيه ، هذا التمثيل الصادق للعصر الذي
قيل فيه

فازدراء الشعر العربي القديم غلولا يلائم الباحثين عن العلم وحفاته ؛ وهو
في الوقت نفسه ليس أقل امعاناً في الاسراف والخطل من ازدراء الشعر الأجنبي .



٣

نوع الشعر العربي

ولكن الخصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربي لا تقف عند هذا الحد وإنما تتجاوزها إلى شيء آخر، فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه، وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى في نفسه خصب في لفظه ومعناه. فهو كثير الأنواع متباين الفنون له من ذلك حظ ليس للشعر العربي مثله. وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصى، وآخر يسمى الشعر الغنائى. وآخر يسمى الشعر التمثيلى ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص وميزات وحظوظاً من الجلال مختلفة، ورأوا أن صنف هذا الشعر الأجنبي متنوعة واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أصحابه من وجوه كثيرة، واستطاع في الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجلال الفني المطلق مختلفة متنوعة، والتسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجدوه، ولم يجدوا شيئاً يقرب منه فوصفوه بالنقص والضعف، ووصفوا أصحابه بالقصور، واندفعوا في اقتنائهم بالشعر الأجنبي وازدراؤهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وظالمهم، فب هؤلاء ينددون عن شعرهم العربي، ولكنهم لم يسلكوا في هذا البقاع طريقاً سواء وإنما التوت بهم السبل فخططوا وأفسدوا الأمر على أنفسهم وعلى الشعر العربي، ذلك أنهم زعموا أن الشعر العربي كالشعر الأجنبي متنوع مختلف المذاهب فيه القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل. ولم لا؟ أليس قد زعم لم أنصار الجديد أن الشعر القصصى فيه ذكر للحروب والمحن وما يبلى الأبطال فيها من بلاء وهل الحماسة العربية شيء غير هذا؟ ففيها ذكر للحروب والمحن وبلاء الأبطال

فيها ، وأى شيء تجده في هذا الشعر الذى قيل في حرب البسوس أو في حرب
داحس والغبراء ، أو في حرب الفجار أو في حرب بساط ، أو في المغازى والفتوح ،
أو في الفتن الإسلامية ؟ ولم لا يكون مهلهل كأخيل ؟ ولم لا يكون عترة
كأخيل ؟ ولم لا يكون امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال الحماة
الغربية كأبطال الألياذة والأديسة والأيناده ؟

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الأجنبي غناء يصف عواطف
النفس وأهواها ، ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً ، والغزل العربى أى شيء هو ،
أليس شعراً يغنى فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ، ويصور فيه عواطفه وأهوايه ؟
والرثاء العربى أى شيء هو ؟ وقل مثل ذلك في المدح والمهجاء . فان زعمت
أن اليونان كانوا يفتنون شعرهم فقد كان العرب يفتنون شعرهم أيضاً . أليس
قد سمى الأعشى صناجة العرب ؟ ومن الذى يجهل مكان الغناء والصلة بينه
وبين الشعر أيام بنى أمية وبنى العباس ، ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغانى ؟
أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الأجنبي تمثيل يعتمد على
الحوار ؟ ومن الذى يستطيع أن يحدد أن في الشعر العربى حواراً بين العاشقين
وبين المتخاصمين ، وأى شعر شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبه
تخائب عليه ويلج عليه ؟ ومن الذى يستطيع أن يحدد أن كثرة الشعر الذى
يشتمل عليه ديوان ابن أبى ربيعة إنما هى حوار وتمثيل ؟

وإذا فليس الشعر الأجنبي على الشعر العربى فضل ، ففي هذا الشعر العربى
القصص وفيه الغناء وفي التمثيل . وعلى هذا مضى شيوخ المدرسة القديمة في
دفاعهم عن الشعر العربى فأفسدوا الأمر كما قلنا على أنفسهم وعلى الشعر .
ذلك لأن الشعر العربى ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل ، فالشعر القصصى كما
يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين لا يعتمد على ذكر الأبطال
والحروب ليس غير وإنما هو يعتمد على ذلك ويعتمد على أشياء
أخرى منها التفظى ومنها المعنوى ، فهو في لفظه طويل مسرف في

الطول تبلغ القصيدة من قصائده ألاف من الآيات، وهو في لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى . وهو مقيد في الأداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو في معناه يذكر الحروب والمحن وبلاء الأبطال فيها ، ولكنه يذكر الآلهة أيضاً ويستوحىهم ما يريد أن يقول ، ثم هو في معناه اجتماعي يعنى شخصية الشاعر افناء تاماً أو كالتام في الجماعة التي يصفها من جهة، والجماعة التي ينشد لها من جهة أخرى . وليس في الشعر العربي شيء من هذا .

والشعر التمثيلي لا يعتمد على الحوار ليس غير ، وإنما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربي ، على حوار بين اثنين أو أكثر لا يرد فيه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبت ، وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ثم هو يعتمد على الحوار على العمل والحركة بمعنى أن المتحاورين لا يقتصران على الحديث ، وإنما يذهبون ويحيثون ويأتون من الأعمال ما يأتي الناس في حياتهم العادية؛ فهو حوار تصحبه حياة عاملة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد في الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الغناء والرقص والموسيقى ، وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذي نجده في الشعر العربي قديمه وحديثه ، ذلك ولم أذكر خصالاً فنية أخرى للتمثيل لاحاجة الآن إلى ذكرها .

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخلطون ويفسدون الأمر حين يرون أن في الشعر العربي قصصاً أو تمثيلاً . والحق أن الشعر العربي غناء كله فيه عبرات الشعر الثنائي ، فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك في النسب ، وهو كذلك في الحماسة والفخر ، وهو كذلك في الوصف والمدح والثناء والهجاء . وهو في أول أمره معتمد على الموسيقى ليس من شك في أنه كان يعنى غناء ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً وقلَّ فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد أشداً ، ولا نشاد شيء بين القراءة وبين الغناء ، هو في الشعر كالترتيل في القرآن .

فالشعر العربي الذي نعرفه إذا شعر غنائى خالص، ولكن هذا لا ينض منه ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الأجنبي، فليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذى اشتمل عليه. وقد قدّمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأدية ما كان ينبغي أن يؤدى من حاجات العرب الفنية فى عصوره التى قيل فيها. على أن أنصار الجديد أنفسهم لا يبرأون من بعض الاضطراب: فهم يطلقون خصيتهم اطلاقاً فى غير تحفظ ولا احتياط: ذلك أن الذى نعله علم يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما وجدت قبل كل شئ عند اليونان ووجدت متعاقبة لاصطحة، بمعنى أنها كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها إثر بعض، فكان الشعر القصصى طوراً من الحياة الأدبية ملائماً لحياة اليونان فى سذاجتهم أثناء القرن العاشر والتاسع قبل المسيح. وكان الشعر الغنائى طوراً من أطوار الحياة الأدبية ملائماً لرقى الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن السابع والسادس قبل المسيح، وكان الشعر التمثيلى أثرأ من آثار الحياة الديمقراطية والرقى العقلى الفلسفى اللذين ظهرا فى القرن الخامس قبل المسيح. ومن غريب الأمر أن هذه الأنواع لم تكد تصطبغ عند اليونان فقد ضعف القصص حين قوى الغناء، وضعف الغناء حين قوى التمثيل. ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمة اليونانية بين القدماء والمحدثين، ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليداً لليونان، فليس من شك فى أن فرجيل قد قلّد هوميروس، وهوراس قد قلّد بندارا. وليس من شك فى أن الممثلين من الرومان كثيران وبولوت قد قلّدوا الممثلين من اليونان. وليس من شك أيضاً فى أن المحدثين من الاوربيين ولاسيما الفرنسيون قد قلّدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء وتمثيل، فأثار الرومان ظاهرة عند كورنى وبوالو، وآثار

اليونان ظاهرة عند راسين، وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند مولير وفولثير وغيرهما من أصحاب القصص والغناء والتثيل . وإذا كانت نشأة هذه الأنواع تقليدية عند هذه الأمم القديمة والحديثة ، متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية فالأمر لا يرجع فيها الى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي قرضت هذا الشعر، وإنما يرجع الى أن هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان فقلدتها أول الأمر ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فلما الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها ، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في جنسها وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود ، والاوربيين في القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا الجنس الآري كالأمم العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها ، ألا ترى أنهم عرفوا فلسفة اليونان لقلدوها وكونوا لأنفسهم في الفلسفة شخصية قوية ثم ألا ترى أنهم أخفوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلدونه، وظهر عندهم فن التمثيل وأخذ شعرهم الغنائي يتطور تطوراً ملائماً للشعر الغنائي الاوربي . فالأمر إذاً ليس أمر قصور الشعر العربي أو قوته ، وإنما هو أن العرب لم يعرفوا نوعاً من الأدب فلم يقلدوه، وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته وتفرقت فيه .

ومهما يكن من شيء فالشعر العربي القديم الذي يدرسه تاريخ الأدب ليس من القصص ، ولا من التمثيل في شيء ، وإنما هو غناء ليس غير .



٤

فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يراون من الخلط أيضاً حين يذكرون فنون الشعر العربي ولا سيما في العصر الجاهلي . فهم يعتمدون في ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبي تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون الى العصر الجاهلي فنوناً لم يعرفها إلا لاحقاً . ولنا نريد أن نطيل في هذا الموضوع الذي لا نراه في حقيقة الأمر خليقاً بالاطالة إنما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربي عادة إن الشعر فنوناً مختلفة منها الوصف والمدح والثناء والهجاء والنزل والفخر والحماسة ، والقصداء يزيدون في هذه الفنون وينقصون منها ، ويردون بعضها الى بعض فهم يردون الرثاء الى المدح لأن الرثاء مدح الميت ، وهم يردون العتاب الى الهجاء ، وهم يشطرون النزل شطرين غزلياً وغزلياً مذكراً ، الى غير هذا من الكلام الكثير الذي لا غناء فيه . وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ، ولكن اليقين في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من اثبات الشعر الجاهلي أو رفضه . وليس من الشك الآن في أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورثوا . وليس من شك أيضاً في أنهم قد ألما بذكر النساء ، ولكننا نرجح أن فن النزل لم يتم عندهم ، وإنما تم وقوى في الإسلام أيام بني أمية ، كما أنه في هذا العصر ظل مقصوراً على النساء ، فلما كان العصر البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة ، ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنيننا الآن .



بمحور الشعر

وهذه مسألة لانعرض لها إلا لنل على ما فيها من العسر وعلى أنها شديدة الحاجة الى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربى . ولست أدرى لم يأتوا إلا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب الى القصد من أنصار القديم ، فهم قد أراحوا أنفسهم ، وزعموا أن العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ، ثم أخذوا يعدون محور الشعر ويحصون أعاريضه وضروبه وقوافيه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض فاندفع بعضهم فى الخيال حتى زعم أن الشعر العربى إنما اشتقت أوزانه من حركات الابل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير واجتهدوا فى أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الابل المادية . وظاهر أن هذا كله خيال وافراض لا سبيل الى تحقيقه .

والشئ الذى يظهر أن لا سبيل الى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربى كوزن غيره من الشعر ؛ إنما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء فالشعر فى أول أمره غناء ، ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع . أو قل بعبارة موجزة فقد ذكر الوزن . والواقع أنا لانعرف فى تاريخ الامم القديمة أن الشعر والموسيقى قد نشأ مستقلين ؛ وإنما نشأ معاً وتما معاً أيضاً ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ وظلت الموسيقى محتاجة الى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى التوقيع الخالص أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين

الفنين . وفي هذا العصر الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغنى عن الشعر
استغناء تاماً وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً للألحانها، وأخذنا نشهد في الملاعب
الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية مشورة غير منظومة . وأخذنا نجد
أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة مشورة غير منظومة ، ولم نشهد في لغتنا العربية إلى
الآن فيما يظهر غناء يعتمد على الترددون الشعر ، وإنما الغناء العربي كله
مهما يكن نوع النظم الذي يلجأ إليه ، إنما المسألة التي تستحق أن تدرس وأن يزال
عنها الحجاب هي تاريخ الأوزان العروضية التي أحصاها العلماء : كيف
نشأت، ومتى نشأت؟ وهل عرف العرب الجاهليون هذه الأوزان التي أحصاها
المخليل والاختفش؟ أم هل عرفوا بعضها واستحدثت الاسلاميون بعضها الآخر،
وما الأوزان التي عرفها الجاهليون؟ وما الأوزان التي استحدثها المسلمون؟
وأى أوزان الجاهليين أسبق إلى الظهور؟ وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة
أم هل تطوّر بعضها إلى بعض؟ وأيها تطوّر عن الآخر؟ وما الأسباب الفنية
الاضطرارية أو الاختيارية التي حملت المسلمين أن يتحدثوا من الأوزان؟
كل هذه مسائل خليقة أن تدرس ، وأن يزال عنها الحجاب ، ولكن ذلك ليس
بالشيء اليسير الآن على أقل تقدير ، فلنتكف به مرضها ولننتظر .

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

١

ظهور النثر

وهنا أيضاً لا نرى بدا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم، فأولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر، وعلى أن النثر قد وجد قبل الشعر، وكان أكثر منه وأغزر مادة. ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس إلى ما حفظوا من الشعر لأن الوزن والقافية أعانا على حفظ الشعر وروايته، وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه إلا النذر اليسير. وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر، ومضى ابن رشيق وأمثاله في هذا اللون من المفاضلة فقدم الشعر لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذي يتظمه القصد بينما، النثر يشبه بالدر الذي لا نظام له. وقدم الشعر لأن صاحبه ينشده قائماً بينما لا يقوم صاحب النثر إلا في الخطابة وهم جراً...

ولكن هذه النظرية في نفسها غير صحيحة. ولا بد من أن يتفق قبل كل شيء على ما يفهم من لفظ النثر عند مؤرخي الآداب كما اتفق على ما يفهم

عندهم من لفظ الشعر . فأما إن فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية فليس من شك في أن قد كان العرب الجاهليين ثم منذ عصور قديمة جداً ، وليس من شك في أنهم تخطبوا بالآشارات والكلمات والجلل المقتضبة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفنى الذى يحلمهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر إن أمم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يبنى مؤرخ الآداب في قليل ولا كثير . وما رأيك في مؤرخ الآداب الذى يبنى عندنا بأحاديث الناس في حياتهم اليومية وحاجاتهم المادية الممتلئة ، أما النثر الذى يبنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يعدّ أدباً ، الذى يمكن أن يقال إنه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال وفيه قصد الى التأثير في النفس من أى ناحية من أعماليها ، هو هذا الكلام الذى يبنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفاً خاصاً ، ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتعميل عليه ؛ كما يبنى الشاعر بشعره ، ويحاول أن يؤثر به في نفسك . فإذا فهم النثر على هذا النحو — ولا يبنى أن يفهم في تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك في أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر ، ذلك لأن العرب ليست أمة ممتازة من بقية الأمم التى خلقها الله نشأت وممها شعرها ونثرها وعلها وأدبها ؛ وإنما هى كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعاً .

/ ونحن نعرف أن الشعر أقدم عهداً من النثر وأنه أول مظاهر الفن في الكلام ، لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه الملكات الطبيعية التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث إننا عن الحياة الانسانية انبعاثاً يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والعطر عن الزهرة . فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الارادة فيه أعظم من تأثيرها

في الشعر، وتأثير الروية فيه أعظم من تأثيرها في الشعر أيضاً، فليس غريباً أن يتأخر ظهوره، وأن يقترب بطواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج إليها الشعر. ولنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر، وإما الذي نعرفه في تاريخ الآداب عامة أن الألام تأخذ بحظها من الشعر قبل كل شيء وتتفق من حياتها عصوراً طويلاً يتطور فيها الشعر ويستحيل وهي تجعل النثر جهلاً تاماً وأنت تستطيع أن تلمس الأمر عند اليونان والرومان والألمانية الغربية فسترى أن هذه الألام كلها تفنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال. وأنت تستطيع أن تلمس ذلك في الألام والبيئات غير الراقية المعاصرة لنا، فسترى أماً وحشية أو بدوية تنقى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ. وأنت تستطيع أن تلمس ذلك في أقاليمنا المصرية نفسها فسترى البيئات المصرية المجاهلة تنظم الشعر في لغتها العامية، ولكنها لا تعرف النثر في هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحظ من التعليم يختلف قوة وكثرة.

١ فالنثر إذا متأخر حديث العهد بالقياس إلى الشعر، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة إلا حين تظهر في الجماعة وهوى هذه الملوك المفكرة التي نسميها العقل وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التي نسميها الكتابة. فالعقل يفكر ويروى ويحتاج إلى أن يعطى تفكيره وترويته، والكتابة تمكنه من أن يقيّد تفكيره وترويته ويعلمها إلى الناس. ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التي نسميها العقل في الشعر قبل ظهورها في النثر، حتى إذا ضاق الشعر بوزنه وقافته عن تفكير العقل احتاج العقل إلى أن يتحلل في التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال. ومن هذه الحاجة التي يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر فيعتمد العقل على لغة التخاطب وأساليبه ليتحدث إلى

الناس ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تتخاطب وإنما هو شيء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه فإذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، وإذا هو مظهر من المظاهر الأدبية الخالصة .

٢

موقفنا من النثر الجاهلي

فاذا نحن التمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقد يكون من العسير جداً إن لم يكن من المستحيل أن نتهدى الآن الى شيء قيم، ذلك لأننا مضطرون الى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي فنقسم العرب الى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب، ونرفض من غير تردد كل ما يضاف الى عرب الجنوب من نثر قبل الاسلام، ذلك لأن هذا النثر الذي يضاف اليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم فيجب ألا يكون صحيحاً. والأمر في النثر أظهر منه في الشعر؛ فان هؤلاء الناس لغة معروفة كتبوها وتركوا لنا فيها نصوصاً مثورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر، فمن العجيب أن يكون لهم ثران أحدهما في لغتهم الطبيعية، والثاني في لغة لم يكن لهم بها عهد. ومن الغريب ألا يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش. وإذا فكل ما يضاف الى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة اتحل بعد الاسلام اتحالاً للأسباب التي قمنا في الكتاب الثالث.

أما عرب للشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم، ولعلك تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف إلى ربيعة ونحاط أشد الاحتياط في سائر الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى. فنحن نقف نفس هذا الموقف مما يضاف إلى ربيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً. فلم يبق إلا المضربون.

وقد عرفت أنا نلتبس المقاييس التي تبين بها صحة الشعر المضرى في الجاهلية أو بطلانه ، وإنه يخيل إلينا أن قد وقفنا من هذه المقاييس الى شيء . ولكن الأمر في ثمر مضر أصعب من الأمر في شعرها . فليست الأم في حاجة الى أن تكون عظيمة الحظ من الحضارة لتقول الشعر ، وليست هي في حاجة الى الكتابة لتقول الشعر أيضاً . فإذا صح أن نسلم بأن المضرين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضعف حظهم من الحضارة حين تحضروا قبل الاسلام ، فقد يكون من الحق أن تتردد فيما يضاف إليهم من النثر لأننا في حاجة الى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلي ، وظاهر أن الشعر الذي يضاف إليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً ، ونحن نجعل أو نكاد نجعل تاريخ انتشار الكتابة عندهم ، وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربي مضرى كتب قبل الاسلام ، وإذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء في الشعر ، فليس من البحث العلمي في شيء أن نعتمد على الرواية وحدها في النثر فنحن إذا مضطرون الى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يضاف الى المضرين قبل الاسلام مع أننا نقبل بعض ما يضاف إليهم من الشعر .

٣

صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شيء في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للبصريين ثرماً، بل يدل على أن قد كان لهم قبل الاسلام ثر وصل الى حد من الرقي لا بأس به . فإصح لنا من الشعر الجاهلي كامل الخلق متقن البناء فيه أثر التفكير والروية ، وحسبك أن تنظر في شعر زهير والناطقة والحطيئة لتقتنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة . وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية، وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى ومجوس الفرس . فكان من المعقول أن يدعوم هذا كله إلى التفكير والروية ، ثم إلى الكتابة واستحداث النثر ، وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار الأولين وأحوال الأمم الأخرى ، وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم والطب وما إلى ذلك . وكل هذا يكفي ليكون لهم ثرماً . فحين نرفض ما يضاف إليهم من النثر لا نزعهم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الاسلام وإنما نزعهم أن قد كان لهم ثر لم يصل إلينا منه شيء بطريقة عليبة قاطعة أو مرجحة ، ستقول : وهذه الخطب التي تضاف الى وفود العرب عند كسرى وهذا السجع الذي يضاف الى الكهان ؛ وهذا الكلام الذي يضاف الى قس بن ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف الى حكمائهم وعظماهم ماذا تصنع بها ؟ فتجيب نرفضها من غير تردد لأنك تستطيع أن تقرأها وتنتظر فيها لتردها كلها الى المصور الاسلامية التي انتحلت فيها ، وأكثرها إنما انتحل في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي

حلت على اتحال الشعر من سياسة ودين وقصص وشعوية وتكثر في الرواية وما إلى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذي يضاف إلى الجاهليين إنما هو شيء واحد ، وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلاً أو كثيراً تقليد ما كان للعرب في جاهليتهم من نثر ، فحفظ لنا صورة ما من هذا النثر الجاهلي ، دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال المضربة بالأمم الأجنبية ، وأخذها بشيء من أسباب الحضارة ، واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط السريان - على اختلاف العلماء في ذلك - وتأثرها بالحياة الحضرية العامة . فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وإنما تحلل منها بعض الشيء ، لم يلتزم فيه الوزن وإنما التزمت فيه القافية التزاماً ما ، فنشأ السجع الذي كان يلتزم في بعض الخطابات الفنية وفي بعض الرسائل الفنية أيضاً . وما ظنن إلا أنهم حين استعملوا الكتابة في حاجاتهم اليومية العادية لم يتقيدوا بقيوداً ما ، فكان لهم نوعان من النثر إذاً ، أحدهما قفى لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق . والآخر عادي اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أي شيء آخر . ولوقد وصلت إلينا طائفة مكتوبة من هذا النثر لا نستطيعنا أن نقيم تاريخ النثر العربي على أساس متين ، وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر . وإلى أي حد وصلوا من هذا التحلل ، وكيف تطور نثرهم حتى انتهى إلى حيث تراه أيام بني أمية وبني العباس ، ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل إلينا . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربي الصحيح مضطرون إلى أن يردوه لا إلى نثر جاهلي بل إلى القرآن وحده ، فنحن نعلم إلى أي حد بعد التأثير الأدبي للقرآن في نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذي يحتذيه الكاتب والمحاور والخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحفظون كما رأيت بنسب شعرية موروثة ، وكان لديهم فيما يظهر نماذج شعرية جاهلية تأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية وللمحاورين

سنن في الحوار ، فإن سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والاسلام . وظاهر
أيضاً أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً نلجها في القرآن ونلجها في أحاديث
النبي وفي أحاديث الخلفاء وخطبهم ، ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ،
فلدينا نماذج شعرية للعصر الجاهلي ، وليس لدينا نموذج شري واحد لهذا
العصر . مستقول : والأمثال ؟ وأنا أرى ممل أن طائفة غير قليلة من الأمثال
يجب أن تكون جاهلية ، ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تستحدث
في الاسلام ليس بالشئ اليسير ، والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب
متطور ، يصح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة ومقياساً لدرس الجملة القصيرة
كيف تتكون ومقياساً بنوع خاص لعبت الشعوب بالألفاظ والمعاني . ولكن
هذا كله شئ والنثر الفني شئ آخر .

ومن غريب الأمر أن حظ النثر الذي يضاف الى الجاهليين من مظاهر
الفساد والاتحال كحظ الشعر الذي يضاف اليهم ، فهناك نثر تعرف فيه
السبوة واللين كهذا الذي يضاف الى قس بن ساعدة ، وهناك نثر تعرف فيه
الشدّة والرصانة كهذا الذي يضاف الى أكم بن صفي . وحياة النافرين من
الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء ، قس بن ساعدة قد عمر سبعة قرون أو
ثلاثة قرون ، أو قرنين ونصف قرن ، وهي فيما يظهر أقل سن يتفق عليها
المعتدلون . وكان أكم بن صفي من المعمرين ، وحياة ذى الإصبع العدواني
لا تخلو من الأعاجيب . فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة
النافرين واضطرابها لم تردد في أن تقف من هذا النثر موقفنا . مستقول :
والخطابة ماذا تصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء ، قبل الاسلام
والاجماع منقذ على أن قد كان فيهم الخطباء المفوهون ؟ أما أنا فلا أنكر
أن قد كان للعرب قبل الاسلام خطباء ، ولكني لا أتردد في أن خطابهم
لم تكن شيئاً ذا غناء ، وإنما الخطابة العربية فن اسلامي خالص ، ذلك أن
الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التي تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى
بها الأفراد لنفسها ، وإنما هي ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة .
وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام لم تكن . وإن غضب أنصار القديم -
تدعو إلى خطابة قوية ممتازة ، فالحواضر المضرة كانت حواضر تجارة

ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ، ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج إلى اللقاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا في حرب وغزو وخصومات . وهذا يدعو إلى الحوار والجدال ، ولكنه لا يدعو إلى الخطابة ، فالخطابة تحتاج إلى الاستقرار والثبات والاطمئنان إلى الحياة المدنية المعقدة ، وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ، ولا أيام البداوة ، ولا أيام العلفان . وإنما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديمقراطية كانت أو أرستوقراطية ، ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الأرستوقراطية . وإنما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة في أوروبا المسيحية إذا استثنينا خطب الكنائس إلا في العصر الديمقراطي حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب . فلا تصدق إذاً أن قد كانت للعرب في الجاهلية خطابة ممتازة ، إنما استحدثت الخطابة في الإسلام ، استحدثها النبي والخلفاء . وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين .

فأنت ترى من هذا الكتاب كله أن الأمر في الأدب الجاهلي مخالف كل المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون ، فكثرة الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيه ، وقلته في حاجة إلى الدرس . وما يضاف إلى الجاهليين من أثر لا قيمة له ولا غناء فيه .

وإذا فهل ضائع العصر الجاهلي حقاً ؟

أما نحن فقدينا رأينا في ذلك حين قلنا إن الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن لا في الأدب الجاهلي . وإذا لم يكن بد من أن نحم هذا السفر بجملته تلخيص رأينا ؛ فنحن ننظر إلى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخ إلى ما قبل التاريخ . ويتخذ لدرسه الوسائل التي تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقاً ، التاريخ يمكن أن يدرس في قبة واطمئنان ، وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول فأنما يتبدى بالقرآن ؟

طه حسين

جدول الأخطاء

صفحة	سطر	الخطأ	العواب
١٨	١٧	و (ورنم)	و (رنم)
٢١	١٩	الأموى	الأموى
٢٢	١	خبير	خبير
٣٢	٩	أكثر	أكثر
٣٣	٢ ت	منشـ	منشـ
٣٣	٢ ت	النجلـ	البيخلـ
٣٤	١٢	قراءة	قراءة
٣٤	١٣	قراءة	قراءة
٤٣	٣ ت	Scgnobos	Segnobos
٤٧	٣	الاعراق	الاعراق
٤٨	١	L'erubition	L'erudition
٤٨	١٥	أحدهما	أحدهما
٥١	٧	اللغة	اللغة
٥٩	٨	يعتمد	يعمد
٦١	١٩	يطهثون	يطهثون
٦٥	١٤	الأعراض	الأغراض
٧١	٢	والدياناب	والديانات
٧٨	١	ولو أن	لو أن
٨٠	٣ ت	عنوانه	عنوانها
١٠١	١٤	حذيفة	حذيفة
١٠٥	٣	وأساليبهم	وأساليبهم
١١٠	١٥	الأعراض	الأغراض
١١٠	٢ ت	الد	السند
١١٢	٣	للزواج	للزواج

